ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ಬೆಂಗಳೂರು

ಸಾಧನೆ

(ಸಂಯುಕ್ತ ಸಂಚಿಕೆ)

ಸಂಪುಟ 28 : ಸಂಚಿಕೆ 1 2 3 ಮತ್ತು 4

ಜನವರಿ–ಡಿಸೆಂಬರ್ 1999

ಸಾಧನೆ

ಸಂಪುಟ - 28 ಸಂಚಿಕೆ 1, 2, 3, 4

ಜನವರಿ - ಡಿಸೆಂಬರ್ 1999

ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ಬೆಂಗಳೂರು - 560 056

SADHANE : Kannada Quarterly of Bangalore University, Bangalore
Vol 28, Nos.1,2,3,4 (Jan - Dec) 1999 pp. 93 + iv

ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಅಜೀವ ಸದ್ಯಸತ್ವ	:	ರೂ.	500-00
ಅಜೀವ ಸದಸ್ಯತ್ವ	:	ರೂ.	300-00
ವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ	:	ರೂ.	50-00

ಪ್ರಕಾಶಕರು :

ಪ್ರೊ. ಹು.ಕಾ. ಜಯದೇವ್
ನಿರ್ದೇಶಕರು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ಬೆಂಗಳೂರು - 560 056.

ಮುದ್ರಕರು :

ಎಸ್.ಎಂ. ಹೊನ್ನಪ್ಪ
ನಿರ್ದೇಶಕ (ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಾಹಕ)
ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಮುದ್ರಣಾಲಯ,
ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು - 560 056.

ಪರಿವಿಡಿ

ಗುರುತು

ಮೂಲ : ನಂಜುಂಡನ್
ಅನುವಾದ : ತಮಿಳ್‌ಸೆಲ್ವಿ

ಜನಿಸಿದ್ದು
ಇಡಿಯಾಗಿ ಒಂದು ತಲೆಯೊಡನೆಯೇ.

ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ
ಅರ್ಧತಲೆ ಕಿತ್ತೆಸೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿತು
ಕಾಲೇಜಿನಲ್ಲಿ ತೊಲಗಿ ಹೋಯಿತು
ಉಳಿದದ್ದು.

ನಂತರ
ನನಗಾಗಿ ಒಂದು ತಲೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವುದೇ
ನನ್ನ ಕೆಲಸವಾಯಿತು.

ತೂಕಕ್ಕೆ ಸಿಗಬಹುದೇ...
ಎಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ...
ಅಥವಾ ಉದ್ದದ ಅಳತೆಯಲ್ಲಿ...
ಎಂಬ ವಿಚಾರಣೆಗಳಲ್ಲೇ
ಕಳೆದುವು ದಿನಗಳು.
ಸತ್ತು ಹೋದೆ.

ಕೊಳೆತು ಹೋಗುವ ಮುನ್ನ
ಯಾರೋ ಇಬ್ಬರು ಮಾತಾಡುತ್ತಾ ಹೋಗುವಾಗ
ಕಿವಿಯೊಳಗೆ ಬಿತ್ತು
ನನಗೂ ತಲೆಯೊಂದು ಇದೆಯಂತೆ,
ಗುಂಡು ಸೂಜಿಯ ಮೊನೆಯಷ್ಟು.

ಅಂಧ ಮಕ್ಕಳು ಹೇಳಿದ ಜನಪದ ಕತೆಗಳು

ಶ್ರೀಮತಿ ಜಯಲಲಿತ

ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಕತೆಗಳೆಂದರೆ ಇಷ್ಟ ಎನ್ನುವುದು ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ಸರ್ವ ವಿದಿತವಾದುದು. ಮಕ್ಕಳೆಂದರೆ ಮಕ್ಕಳೇ. ಅವರಲ್ಲಿ ಕುಂಟ, ಕುರುಡ, ಹೆಳವ, ಕಿವುಡ, ಮೂಗರಿರುವುದು ಕೂಡ ಸತ್ಯ.

ಇಂತಹ ದೈಹಿಕ ಅಂಗವಿಕಲತೆಯುಳ್ಳ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಎಂತೆಂತಹ ಪ್ರತಿಭೆ ಅಡಗಿದೆಯೆಂಬುದು ಯಾರಿಗೆ ತಾನೆ ತಿಳಿದಿರುತ್ತದೆ?

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ದೈಹಿಕ ವಿಕಲತೆಯುಳ್ಳವರನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯದಿಂದ ಕಾಣುವುದಿದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ, ಅದರಲ್ಲೂ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಈ ದೈಹಿಕ ವಿಕಲತೆಯುಳ್ಳವರು ಬಹುಪಾಲು ನಾಯಕತ್ವದ ಗುಣವನ್ನು ಹಾಗೂ ವಿಶಿಷ್ಟ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವವರು ಹಾಗೂ ಸಾಹಸ ಮನೋವೃತ್ತಿಯವರೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗಿರುವ ಅಂಗಹೀನತೆ ಅವರ ದೌರ್ಬಲ್ಯವಾಗದೆ ವಿಶೇಷ ಜಾಣ್ಮೆ, ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಜಾನಪದದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯೇನಲ್ಲ.

ಇಂತಹ ಅಂಗಹೀನತೆಯಿಂದ ಅಂಧ ಮಕ್ಕಳು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನೊಟ್ಟಿಗೆ ಇಂದು ಸೆಣಸಾಡುತ್ತಿರುವ ರೀತಿ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಗೂ ತಮ್ಮನ್ನು ತೆರೆದುಕೊಂಡಿರುವುದು ಸೋಜಿಗಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಯಂತ್ರ ನಾಗರಿಕತೆಯಲ್ಲೂ ಕೂಡಾ ಬದುಕನ್ನು ಸಹ್ಯಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಅದರೊಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ಪರ್ಧೆಗಿಳಿದು ಸಾಮಾನ್ಯರ ಹಾಗೇ ಬದುಕು ನಡೆಸಲು ಹವಣಿಸುವ ಅವರ ಸಾಹಸ ಮನೋವೃತ್ತಿ ಮೆಚ್ಚುವಂತದ್ದು.

ನಮ್ಮ ಜನಪದದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗಾದೆ ಇದೆ : ''ಒಂದು ಕಣ್ಣು ಕಣ್ಣಲ್ಲವೆಂದು''. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಕಣ್ಣೇ ಅಪೂರ್ವ ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದಲೇ ಎರಡೂ ಕಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಬಹಿರಂಗದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು, ಬಾಹ್ಯ ಆಡಂಬರಗಳನ್ನು, ಬಣ್ಣ ಬಣ್ಣದ ಬದುಕನ್ನು ಕಾಣಲಾಗದ, ಹಾಗೇ ಸ್ಪರ್ಶ ಅಥವಾ

ಶ್ರವ್ಯಕ್ಕೂ ಮಿಗಿಲಾಗಿರುವ 'ನೋಟ'ದ ಎಷ್ಟೋ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು, ಬೆಳಕನ್ನೂ ಕೂಡಾ ನೋಡಲಾರದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಈ ಅಂಧ ಮಕ್ಕಳು ತಮ್ಮ ಅಂತರಂಗದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಹೇಗೆ ಈ ಬದುಕನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ, ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ, ಹಾಗೇ ಅದನ್ನು ಅವರು ಹೇಗೆ ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಹೊರ ಪ್ರಪಂಚದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದನವನ್ನು ನೀಡುವ ಬಗೆ ಎಂತು ? ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ಅವರು ತೆರೆದು ಕೊಂಡಿರುವ ರೀತಿ ಮತ್ತು ಕಥಾ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಡುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ ? ಇತ್ಯಾದಿ ಅನೇಕ ಸಂಶಯ, ಅನುಮಾನಗಳೊಂದಿಗೆ, ಆಸಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಆತಂಕಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಾನು ಬೆಂಗಳೂರು ಹಾಗೂ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಕೆಲವು ಅಂಧರ ವಸತಿ ಶಾಲೆ, ತರಬೇತಿ ಕೇಂದ್ರ ಮತ್ತು ಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಕ್ಕಳಿಂದ ಕತೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಹೊರಟಾಗ ಇದ್ದ ಆತಂಕ ದೂರವಾಗಿ ಅವರು ಬದುಕಿಗೆ ಮಿಡಿಯುವ ಮಾನವೀಯ ಸ್ಪಂದನೆಗಳಿಂದ ನಿಜಕ್ಕೂ ನಾನು ಮೂಕವಿಸ್ಮಿತಳಾದೆ.

ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು 8 ರಿಂದ 17 ವಯೋಮಾನದ 30 ಜನ ಅಂಧ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಸೀಮಿತ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಭೇಟಿಯಾಗಿ ಅವರಿಂದ ಸುಮಾರು 35 ಕತೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಹಿಂದೆ ನಾನೇ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಎಂಫಿಲ್ ಪದವಿಗಾಗಿ 'ಶಾಲಾಮಕ್ಕಳು ಹೇಳಿದ ಜನಪದ ಕತೆಗಳು' ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿ ನಡೆಸಿದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿದ್ದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಯೊಂದಿಗೆ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂಶಗಳೂ ಇಲ್ಲಿವೆ.

ಅದಲ್ಲದೆ ಇತ್ತೀಚಿನ ಹೊಸ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಾದ ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ, ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ನಗರ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಕತೆಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಿ ನನಗೆ ಇದುವರೆಗೆ ತಿಳಿದ ಕೆಲವು ಕುತೂಹಲಕರ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಿಮ್ಮೆದುರಿಗಿರಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ಕತೆಗಳನ್ನು ಕೇಳುವಾಗ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ''ಹೂಂ'' ಗುಡುವುದು ವಾಡಿಕೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ 'ಹೂಂ ಗುಟ್ಟುವ ಕತೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ'' ಹೂಂಗುಟ್ಟುವ ಕ್ರಿಯೆ ಹೇಳುಗ ಮತ್ತು ಕೇಳುಗನ ನಡುವಿನ ಸೇತುವೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಕೇಳುವವನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿನದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.[1]

1 ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ. ಕೆ. ಆರ್. 'ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕತೆಗಳು'

ಆದರೆ ಶಾಲಾಮಕ್ಕಳು ಹೇಳಿದ ಕತೆಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪಾಲು ಮಕ್ಕಳು 'ಹೂಂ'ಗುಡುವುದನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸದೆ, ಹೂಂಗುಟ್ಟಿದರೂ ಲಕ್ಷಿಸದೆ, ವೇಗವಾಗಿ, ಉದ್ವೇಗದಿಂದ ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಮಕ್ಕಳು ಹೂಂಗುಡಬೇಕಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ 'ಮೇಡಂ', 'ಅಂತೆ', 'ಅವಾಗ', ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸಿರುವುದುಂಟು. ಇದನ್ನು ನನ್ನ ಸಂಶೋಧನಾ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿರುತ್ತೇನೆ.

ಆದರೆ ಈ ಅಂಧ ಮಕ್ಕಳು ಕತೆ ಹೇಳುವಾಗ ''ಹೂಂ''ಗುಡಲು ಸಮಯ ನೀಡಿರುವುದೂ ಕೂಡಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಕ್ಕಳಿಗಿಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಕ್ಕಳಿಗಾದರೆ ನಾವು ಅವರ ಎದುರಿಗೆ ಕುಳಿತು ಅವರ ಚಲನವಲನ ಗಮನಿಸುವುದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಕತೆ ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಅರಿವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಂಧ ಮಕ್ಕಳದು ಕೇವಲ 'ಧ್ವನಿ ಪ್ರಪಂಚ'. ಅಲ್ಲಿ ನೋಟಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಹೂಂಗುಡುವಿಕೆಯೊಂದೇ ನಾವು ಅವರ ಕತೆ ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರು ಪ್ರತಿವಾಕ್ಯ ಮುಗಿದ ನಂತರ ಸಮಯ ಕೊಟ್ಟು ನಮ್ಮ ಹೂಂಗುಡಿವಿಕೆಯನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅಂಧ ಮಕ್ಕಳಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ನೀತಿ ಪ್ರಧಾನವಾದುವು. ಕತೆಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ನೀತಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕತೆಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಅವರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನೂ ಕಾಯ್ದಿಟ್ಟು ಕೊಂಡು ಕತೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗುವ ಅಂಶಗಳು ಪ್ರಸ್ತುತ ಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಅವನ್ನೂ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ.

ಉದಾ :- ''ಆರತಿಗೊಂದು ಕೀರ್ತಿಗೊಂದು ಅಂತ 2 ಮಕ್ಕಳಿದ್ದರಂತೆ''.

''ಕಾಲ ತುಂಬಾ ಕೆಟ್ಹೋಗಿದೆ, ಬಾಗಿಲನ್ನು ತೆಗೀಬೇಡ''.

ಇಲ್ಲಿನ ಬಹುಪಾಲು ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ರಾಜ ರಾಣಿಯರು ಸಾಮಾನ್ಯರು. ಇಲ್ಲಿ ರಾಜ ಕುಡಿದು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಸಾಹಸ ಮಾಡುವಂತಹ ನಾಯಕ ಪಾತ್ರಗಳು ತಮ್ಮೆದುರಿಗಿರುವ ಸವಾಲನ್ನು ಬಹಳ ಸುಲಭವಾಗಿ ಜಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರಮವಿಲ್ಲದೆ, ಹೋರಾಟವಿಲ್ಲದೆ, ಸರಳ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿನ ನಾಯಕ ಜಯಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಉದಾ :- ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ರಾಕ್ಷಸನ ಪ್ರಾಣ 7 ಸಮುದ್ರದಾಚೆ, 7

ಬೆಟ್ಟ ದಾಟದರೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡಮರ, ಅಲ್ಲಿ ಮೇಲೊಂದು ಪಂಜರ, ಅದರಲ್ಲೊಂದು ಗಿಳಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ರಾಕ್ಷಸನ ಪ್ರಾಣದ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬಂದಾಗ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಕಾಡು, ದೊಡ್ಡ ತೆಂಗಿನಮರ, ಅದರ ಕೆಳಗೆ ಹಾವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತೊಂದು ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಹುಡುಗಿಯ ಪ್ರಾಣ 7 ಸಮುದ್ರದಾಚೆ, 7 ಕೆರೆ ಆದ್ಮೇಲೆ, 7 ಗಿಣಿ ಇದೆ, ಅದರ ಕತ್ತಿನ ಹಾರದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಇಲ್ಲಿ ನಾಯಕ ಅದನ್ನು ತಲುಪಲು ಮಾಡಿದ ಸಾಹಸದ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಸರಳವಾಗಿ ''ಹೋದ, ತಗೊಂಡ್ಬಂದ'' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಬದುಕನ್ನು ಅಂತರಂಗದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡುವ ಈ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಬಾಹ್ಯದ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳು ಕಾಣಿಸುವ ರೀತಿ ನಮಗಿಂತ ಬೇರೆಯದೇ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೇ ಅವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವಂತಹ ಸಂಗತಿ ಅಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವರಿಗೆ ನಿಜ ಸ್ಥಿತಿಯ ಅರಿವಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಆಗಿರಬಹುದು.

ಉದಾ :- (1) ತೆಂಗಿನ ಮರಕ್ಕೆ ನೇಣು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವುದು

(ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಲದಮರ, ಹುಣಿಸೇಮರದ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿರುತ್ತದೆ)

(2) ರೋಜಾ ಹೂ ಗೊನೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಅಂಧ ಮಕ್ಕಳ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಣೆ ಹೇರಳವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಪದವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಉದಾ :-

(1) ಆ ಊರು ತುಂಬಾ ಚಿಕ್ಕದಾಗಿರುತ್ತೆ. ತುಂಬಾ ಚಿಕ್ಕೂರಿರುತ್ತೆ ಮೇಡಂ

(2) ಮಕ್ಳು ತುಂಬಾ ಜಾಸ್ತಿ ಇರುತ್ತೆ, ಜಾಸ್ತಿ ಅಂದ್ರೆ ಏಳೆಂಟು ಮಕ್ಳಿರುತ್ತೆ ಒಂದೆಂಟು ಮಕ್ಳಿರುತ್ತೆ, ಅವನ್ಗೆ 8 ಮಕ್ಳಿರುತ್ತೆ,

(3) ಒಂದು ಕೋಳಿ ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತೆ ಮೇಡಂ, ಒಂದು ಕೋಳಿ ಮಾತ್ರ ಅಷ್ಟೇ ಅವನತ್ರ ಇರುತ್ತೆ.

(4) ತುಂಬಾ ವರ್ಷ ಸಂಪಾದನೆ ಮಾಡ್ತಾನೆ. ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಕೆಲಸಮಾಡ್ತಾನೆ. ಬೆವರು ಸುರಿಸಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡ್ತಾನೆ.

(5) ಕೆಲಸದವನ ಹೆಸರು ಹರಿಶರ್ಮ ಅಂತ, ಹರಿಶರ್ಮ ಅಂದರೆ ಕೆಲಸದವನ ಹೆಸರು.

ಅಲ್ಲದೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದಕ್ಕೂ ವಿವರಣೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಉದಾ :- ''ದುರಾಸೆ ಜಾಸ್ತಿ'' ಅಂತೇಳಿ ಮುಂದೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿವರಣೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ.

(1) ದುರಾಸೆ ಅಂದ್ರೆ ಏನೂ... ಎಲ್ಲ ನನಗೇ ಬೇಕು ಅನ್ನೋತರ

(2) ತುಂಬಾ ದುಃಖ ಆಗುತ್ತೆ, ಎಷ್ಟು ದುಃಖ ಅಂದ್ರೆ, ತುಂಬಾ, ಕಂಟ್ರೋಲ್ ಮಾಡೋಕ್ಕೆ ಆಗದಷ್ಟು ದುಃಖ ಆಗುತ್ತೆ.

ಅದೇ ರೀತಿ ಶಾಲಾ ಮಕ್ಕಳು ಹೇಳಿದ ಕೆಲವು ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಂದು ಪದ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಯ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ 'ಅದು', 'ಇದು' ಎಂಬ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿರುವುದುಂಟು.

ಉದಾ :-

(1) ''ರಾಜ, ನದಿ ನೀರನ್ನೆಲ್ಲ ಇಂಗಿಸಿದರೆ, ರಾಣಿ ಬದುಕುವುದು'' ಎಂಬ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ''ನದಿ ನೀರನ್ನೆಲ್ಲ ಇದ್ಮಾಡಿ'' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

(2) ಹಾವು ಅವನ್ನ ಇದ್ಮಾಡಿತ್ತಂತೆ. ಅವನು ಸತ್ತೋದ.

(3) ರಾಕ್ಷಸಿ ಅವನನ್ನು ಇದ್ಮಾಡಿ ತಿಂದ್ಬಿಡುತ್ತೆ.

ಆದರೆ ಅಂಧ ಮಕ್ಕಳ 35 ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ರೀತಿ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ನಿರೂಪಣೆ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದಕ್ಕೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪದ ಬಳಸಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಶಾಲಾ ಮಕ್ಕಳು ಹೇಳಿದ ''ಕುಂಟನ ಸಾಹಸ'' ಅನ್ನುವ ಕತೆಯನ್ನು ಅಂಧ ಹುಡುಗಿ ಹೇಳಿದ ಅದೇ ರೀತಿಯ ಕತೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿದಾಗ ಕೆಲವು ಸಾಮ್ಯತೆಗಳು, ಸಾಕಷ್ಟು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಂಡು ಬಂದವು. ಅವು ಹೀಗಿದೆ : ಶಾಲಾ ಬಾಲಕಿ ಹೇಳಿದ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ''6 ಜನ ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರು, ಒಬ್ಬಳು ತಂಗಿ ಇರುತ್ತಾಳೆ. 6 ಜನರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು ಕುಂಟ, ಅಣ್ಣಂದಿರು ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಹೋದಾಗ, ತಂಗಿ ಊಟ ತರುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಒಮ್ಮೆ ರಾಕ್ಷಸನೊಬ್ಬ ಅಡ್ಡಗಟ್ಟಿ ಅವಳನ್ನು

ಅಪಹರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಣ್ಣಂದಿರು ಹುಡುಕುತ್ತಾ ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. ಸೀಕು ಪಾಕು ಕೊಟ್ಟು ಕುಂಟ ಅಣ್ಣಂದಿರನ್ನು ತನ್ನ ಅಧೀನರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಬಾಂಡ್ಲಿ, ಹಲುಬೆ, ಇರುವೆ, ಕತ್ತೆ ಇವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡು ರಾಕ್ಷಸನ ಗುಹೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಆತನಿಗಿಂತ ದೊಡ್ಡ ರಾಕ್ಷಸ ಎಂದು ಹೇಳಿ ರಾಕ್ಷಸನನ್ನು ಹೆದರಿಸಿ ತಂಗಿಯನ್ನು ಮನೆಗೆ ಕರೆ ತರುತ್ತಾರೆ.

ಅಂಧ ಬಾಲಕಿ ಹೇಳಿದ ಕತೆಯಲ್ಲಿ 'ಒಂದು ಮುದುಕಿಗೆ ಒಮ್ಮೆಲೆ 6 ಜನ ಮಕ್ಕಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ರಾಕ್ಷಸ ಮಟನ್ ಸಾರು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ತಂಗಿ ಜಲ್ಲಿಗೆ ಪೇಂಟ್ ಮಾಡಿ ಕೊಡ್ತಾಳೆ. ರಾಕ್ಷಸ ಅಪಹರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿನಂತೆ ಅಣ್ಣಂದಿರು ಅವಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾ ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. ಕತೆ ಅಲ್ಲಿನಂತೆ ಮುಂದುವರೆದರೂ ಕೊನೆಗೆ ಕತೆಯ ತಿರುವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕುಂಟ ದೆವ್ವದ ಕೂದಲು ಕತ್ತರಿಸಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹೆದರಿದ ದೆವ್ವ ತಂಗಿಯನ್ನು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆನಂತರ ಪಶ್ಚಾತಾಪ ಪಡುತ್ತದೆ. ''ಅಯ್ಯೋ ನಾನು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ದೆವ್ವವಾಗಿ ಇವರಿಗೆ ಕಷ್ಟಕೊಟ್ಟೆ. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲ್ಲ'' ಅಂತ ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಗೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಒಂದು ಹೆಣ್ಣು ಮಗೂನ ಕಾರಣಾಂತರದಿಂದ ಯಾರೋ ಕೆಡಿಸಿ ಸಾಯಿಸ್ತಾರೆ. ಅವಳು ಸತ್ತು ಗಂಡುದೆವ್ವ ಆಗಿ ಈ ಹುಡುಗಿ ಮೇಲೆ ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ನಾನಿರಬಾರದು ಅಂತ ದೆವ್ವ ಮತ್ತೆ ಸತ್ತೋಗುತ್ತೆ' ಹೀಗೆ ಯಾವುದೋ ಕತೆ ಹೇಗೋ ಅಂತ್ಯಗೊಂಡಿದೆ.

ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಕುತೂಹಲಕರವಾದ ಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಲಿಚ್ಛಿಸುತ್ತೇನೆ. ಕುರುಡು ಹುಡುಗಿಯೊಬ್ಬಳು ತನ್ನ ಮನೆಯ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಜನಪದ ಕತೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಜೋಡಿಸಿ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಜನಪದ ಕತೆ ಎನ್ನುವ ಭ್ರಮೆ ಹುಟ್ಟುವಂತೆ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾಳೆ.

ಉದಾ : '' ಒಂದೂರಲ್ಲಿ ಒಂದು ರಾಜ-ರಾಣಿ ಇರ್ತಾರಂತೆ. ರಾಜಂಗೆ ಒಂದೇ ಹೆಂಡ್ತಿ, ಬಸುರಿ ಆಗಿರ್ತಾಳೆ. ಹೊಲಕ್ಕೆ ಹುಲ್ಲು ಹೊರಿಯಲು ಹೋಗ್ತಾಳೆ. ಹಾವು ಸಿಗುತ್ತೆ, ವರ ಬೇಡ್ತಾಳೆ. ರಾಜ ಕುಡಿದು ಬಂದು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹೊಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಕಾಡಲ್ಲಿ ಅಲೀತಾಳೆ. ಹುಲ್ಲಿನ ರಾಶಿ ಮಧ್ಯೆ ಕುಳಿತಾಗ ಹೆರಿಗೆ ನೋವು ಶುರು ಆಗುತ್ತೆ. ಅಲ್ಲೇ ಮಗೂನು ಆಗುತ್ತೆ. ಮಗು ಹಾಲಿಲ್ಲದೆ ಅಳ್ತಾ ಇರುತ್ತೆ. ಕಾಡು ಕಡಿಯೋನು ಸೈಕಲ್ ಮೇಲೆ ಕರ್ಕೊಂಡೋಗಿ ಆಸ್ಪತ್ರೆಗೆ ಹಾಕ್ತಾನೆ. ಮಗು ಸತ್ತೋಗುತ್ತೆ. ಅವಳು ವಿಷ ಕುಡಿಯಕ್ಕೆ ಹೋಗ್ತಾಳೆ. ತಂದೆ

ಕನಸಲ್ಲಿ ಬಂದು 'ಸಾಯ್ಬೇಡ' ಅಂತಾನೆ. ಮಗೂನೇ ಇಲ್ಲ ನಾನ್ಯಾಕೆ ಅಂತ ಅವಳು ಸತ್ತೋಗ್ತಾಳೆ.

ಕತೆಯ ಒಳ ತಿರುಳನ್ನು ಕೇಳಿದ ನಾನು ಅವಳ ಸಾಂಸಾರಿಕ ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರಿಸಿದಾಗ ಅವಳು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದಳು. ''ಮಿಸ್ ನಮ್ಮ ತಂದೆಗೆ ಇಬ್ಬರು ಹೆಂಡ್ತಿ, ನಮ್ಮಪ್ಪ ಕುಡಿದು ಬಂದು ದಿನಾ ನಮ್ಮಮ್ಮಂಗೆ ಹೋಡೀತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಅಕ್ಕ ಬೇರೆ ಹೆರಿಗೆ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಸತ್ತು ಹೋದಳು. ನನಗೆ ಅಳಬೇಕು ಅನ್ನಿಸುತ್ತೆ'' ಎಂದಳು. ಹೀಗೆ ಮನೆಯ ಘಟನೆಯನ್ನೇ ಕತೆಯಾಗಿ ಹೆಣೆದಿದ್ದಳು ಆ ಹುಡುಗಿ.

ಈ ರೀತಿ ವರ್ತಮಾನದ ಕ್ರೌರ್ಯ, ಜೀವನದ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಕತೆಗಳ ಲೇಪನದಲ್ಲಿ ಇವರು ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ.

ಸೀಮಿತ ಕತೆಗಳಿಂದ ಯಾವುದೇ ನಿಖರವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗಬಹುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಇನ್ನೂ ಆಳವಾದ ಮತ್ತು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಅಧ್ಯಯನದ ಅಗತ್ಯತೆ ಇದೆ.

ಜ್ಞಾನಪೀಠ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಪಡೆದ ಹಿಂದೀ ಕೃತಿಗಳು

ಡಾ. ಎಂ. ವಿಮಲ

ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ, ರಾಷ್ಟ್ರ ಭಾಷೆಯಾದ ಹಿಂದಿ ಐದು ಜ್ಞಾನಪೀಠ ಪ್ರಶಸ್ತಿಗಳನ್ನು ಪಡೆದು ಶ್ರೀಮಂತವಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನಪೀಠ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಪಡೆದ ಮೊದಲ ಹಿಂದಿ ಕವಿ ಸುಮಿತ್ರನಂದನ ಪಂತರು. 1968ರಲ್ಲಿ ಅವರ 'ಚಿದಂಬರಾ' ಕೃತಿಗೆ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ದೊರಕಿತು. ನಂತರ 1972ರಲ್ಲಿ ದಿನಕರರವರ ಉರ್ವಶಿಗೂ, 1978ರಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞೇಯರವರ 'ಕಿತನೀ ನಾಮೋಂ ಮೇ ಕಿತನೀ ಬಾರ್'' ಕೃತಿಗೂ 1982ರಲ್ಲಿ ಮಹಾದೇವಿ ವರ್ಮಾರವರ 'ಯಾದೂ' ಕೃತಿಗೂ ಹಾಗೂ 1996ರಲ್ಲಿ ನರೇಶ್ ಮೆಹ್ತಾರವರಿಗೆ ಅವರ ಸಮಗ್ರ ಕೃತಿಗಳಿಗೂ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ದೊರಕಿದೆ. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಪಂತ, ದಿನಕರ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞೇಯರವರ ಮತ್ತು ಅವರು ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಪಡೆದ ಕೃತಿಗಳ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

ಸುಮಿತ್ರಾ ನಂದನ ಪಂತರವರ ''ಚಿದಂಬರಾ'' 1968ರ ಜ್ಞಾನಪೀಠ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಪಡೆದ ಮೊದಲ ಹಿಂದೀ ಕೃತಿ. 1958 ರಲ್ಲೇ ಪ್ರಕಟವಾದ 'ಚಿದಂಬರಾ' ಪಂತರವರ ಕಾವ್ಯ ಚೇತನದ ಎರಡನೇ ಘಟ್ಟದ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. 'ಪಲ್ಲವಿನಿ' ಸಂಕಲನ 'ವೀಣಾ'ದಿಂದ 'ಯುಗಾಂತ'ದವರೆಗಿನ ಅಂದರೆ, 1918ರಿಂದ 1936 ರವರೆಗಿನ 19 ವರ್ಷಗಳ ಛಾಯಾವಾದಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿ ಪ್ರಧಾನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟರೆ, 'ಚಿದಂಬರಾ' ಸಂಕಲನ 'ಯುಗವಾಣಿ'ಯಿಂದ 'ಅತಿಮಾ' ಮತ್ತು 'ವಾಣಿ'ಯವರೆಗಿನ ಅಂದರೆ 1937 ರಿಂದ 1957 ರವರೆಗಿನ ಸುಮಾರು 20 ವರ್ಷಗಳ ಪಂತರವರ ಕಾವ್ಯಯಾತ್ರೆಯ, ಪ್ರಗತಿವಾದಿ ವಿಚಾರಧಾರೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಭೌತಿಕ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ದರ್ಶನಗಳ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಸುಮಿತ್ರಾನಂದನ ಪಂತರವರು ಕುವೆಂಪುರವರಂತೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮಡಿಲಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಅಂತರಂಗ ಸಖಿಯನ್ನಾಗಿ, ಕಾವ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕಾವ್ಯಯಾತ್ರೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಅತಿ ಸುಕುಮಾರ ಮತ್ತು ಭಾವುಕ ಕವಿಗಳಾದ ಪಂತರವರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಯಾತ್ರೆಯನ್ನು

'ವೀಣಾ' ದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. 'ಜ್ಯೋತ್ಸನಾ' ದಿಂದ 'ಯುಗಾಂತ'ದವರೆಗೆ ಛಾಯಾವಾದವೆಂಬ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿ, ಭಾವನಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿ ಕೋನದಿಂದ ನಿಸರ್ಗ ಕವಿಯಾಗಿದ್ದ ಪಂತರವರು 'ಯುಗವಾಣಿ'ಯ ನಂತರದ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಯುಗಾಂತರವನ್ನೇ ಸಾಧಿಸಿದರು. 'ಜ್ಯೋತ್ಸನಾ' ಹಾಗೂ 'ಯುಗಾಂತ' ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಂತರವರಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಸಮಾಜವನ್ನು ರೂಪಾಂತರಿಸುವ ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಹೊಸತನದ ಬಗ್ಗೆ ಆಗ್ರಹ ಮೂಡಿದ್ದವು. ಕಾಡಕವಿ ಈಗ ಯುಗಕವಿಯಾದರು.

ಸುಮಿತ್ರಾನಂದನ ಪಂತರವರು ಅನೇಕ ಸಾಹಿತ್ಯಕ, ರಾಜನೀತಿಕ ಮತ್ತು ದಾರ್ಶನಿಕ ವಿಚಾರ ಧಾರೆಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾದರೂ ಯಾವ ವಿಚಾರಧಾರೆಗೂ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳದೆ ಮುನ್ನಡೆದರು. ಅವರ ಕಾವ್ಯಧಾರೆ ನಿಂತ ನೀರಾಗಿ ನಾರದೆ ಸದಾ ಹೊಸತನದಿಂದ, ಲವಲವಿಕೆಯಿಂದ ಪ್ರವಹಿಸಿತು. ಪಂತರವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ - 'ನಾನು ಹಿಮಾಲಯ ಮತ್ತು ಕೂರ್ಮಾಚಲದ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಸೌಂದರ್ಯದಿಂದ ಬಾಲ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ, ಗಾಂಧೀಜಿ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸರಿಂದ ಯೌವನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅರವಿಂದರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ದರ್ಶನದಿಂದ ಮಧ್ಯ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವಿತನಾದೆ.' ಹಾಗೆ ಗಾಂಧೀಜಿ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಅರವಿಂದರ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ನವೀನ ಸಾಮಾಜಿಕತೆ ಮತ್ತು ನವೀನ ಮಾನವತೆಯ ಅರಿವು ಅವರಲ್ಲಿ ವಿಕಸಿತವಾಯಿತು.

'ಚಿದಂಬರಾ'ದ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿ ತಮ್ಮ ಎಲ್ಲೆಯೊಳಗೆ ಯುಗವನ್ನು, ಬಾಳ ಒಳಹೊರಗಿನ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ನವೀನ ಮಾನವತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಮೂಡಿಸಿ ಅವಕ್ಕೆ ವಾಣಿಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು. ಅವರು ಭೌತಿಕ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ-ಇವೆರಡೂ ದರ್ಶನಗಳಿಂದ ಜೀವನೋಪಯೋಗಿ ತತ್ವಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು, ಜಡ ಚೇತನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಏಕಾಂಗಿ ದೃಷ್ಟಿ ಕೋನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ವ್ಯಾಪಕವಾದ, ಸಕ್ರಿಯವಾದ, ಸಾಮಂಜಸ್ಯದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಮನುಷ್ಯತ್ವದ ಅಥವಾ ಮಾನವತೆಯ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೂ ಮಾಡಿದರು. ಇದು ಈ ಯುಗದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಆಗಿದೆ.

'ಯುಗವಾಣಿ' ಮತ್ತು 'ಗ್ರಾಮ್ಯಾ' ಗಳಲ್ಲಿ ಪಂತರವರ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಮಾನವ ಜೀವನದ ಸತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಸಮನ್ವಯಾತ್ಮಕವಾಗಿತ್ತು. 'ಗ್ರಾಮ್ಯಾ'ದಲ್ಲಿ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿ ಗ್ರಾಮಜೀವನದ ಭಾವಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಅನುರೂಪವಾಗಿ ಕಲಾಶಿಲ್ಪದೆಡೆಗಿದೆ. 'ಗ್ರಾಮ್ಯಾ'ದ ಭಾಷೆ ಕೂಡ ಗ್ರಾಮಗಳ ವಾತಾವರಣದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು, ಲೋಕ ಜೀವನದ ಕಲುಷವನ್ನು ತೊಳೆಯಲು ನವ ಮಾನವನ ಹೃದಯದ ಕೂಗು ಇಲ್ಲಿದೆ.

'ಸ್ವರ್ಣಧೂಲಿ'ಯಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ, 'ಉತ್ತರಾ'ದಲ್ಲಿ ಭೂತವಾದ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಗಳ ಏಕಾಂಗಿ ಸಮರ್ಥಕರನ್ನು ನಿಂದಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ವಾಣಿ' ಮಾನವನ ಭವಿಷ್ಯ ದರ್ಶನವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿದರೆ, 'ಸೌವರ್ಣ'ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನವನ್ನು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮವನ್ನು ಸಕ್ರಿಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

'ಚಿದಂಬರಾ'ದ ಬಹುತೇಕ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿವಾದಿ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಪ್ರಮುಖ ತತ್ವಗಳಾದ ಪ್ರಾಚೀನ ರೂಢಿಗಳ ವಿರೋಧ, ಶೋಷಿತರ ಬಗ್ಗೆ ಸಹಾನುಭೂತಿ, ಶೋಷಕರ ಮೇಲೆ ಆಕ್ರೋಶ, ಕ್ರಾಂತಿಯ ಭಾವನೆ, ನೋವು, ನಿರಾಶೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಚೇತನ, ನಾರೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಮಾನವತಾವಾದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ, ದಾರ್ಶನಿಕ ವಿಚಾರಗಳ ಆವರ್ತಿಗಳಿಂದ ಜೀವನೋಪಯೋಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದು ಓದುಗರ ಮನಸ್ಸಿನ ಕ್ಷಿತಿಜದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಶಿಖರಗಳ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. 'ಚಿದಂಬರಾ' ನಂತರ ಪಂತರವರ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಮಹಾ ಕೃತಿಗಳಾದ 'ಲೋಕಾಯತನ' ಮತ್ತು 'ಸತ್ಯಕಾಮ' ಹೊರಟಿದ್ದವು.

ಮಾನವ ಜೀವನದ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಇವೆರಡೂ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಸುಮಿತ್ರನಂದನ ಪಂತರವರು ತಮ್ಮ 'ಸಮಾಜವಾದ - ಗಾಂಧೀವಾದ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ' ಹೀಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಸೌಮ್ಯವಾದವು ಕೊಟ್ಟಿತು ವಿಶ್ವಕೆ ನವ ಭೌತಿಕದರ್ಶನದರಿವು
ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ರಾಜನೀತಿಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ವಿಶ್ವದ ಐತಿಹಾಸಿಕದರಿವು
ಗಾಂಧಿವಾದ ಧರೆಗಿಳಿಯಿತು ಮಾನವತೆಯ ನವ ಮಾನ್ಯತೆ ಹೊತ್ತು
ಸತ್ಯ ಅಹಿಂಸೆಗಳಿಂದ ಮನು ಜೋಚಿತ ನವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ಮಿಸಲು
ಮನುಷ್ಯತ್ವದ ತತ್ವ ಕಲಿಸುವುದೆಮಗೆ ನಿಶ್ಚಯವಾಗ್ಯೂ ಗಾಂಧೀವಾದ
ಸಾಮೂಹಿಕ ಜೀವನ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಸಾಮ್ಯಯೋಜನೆ ಎಂಬುದು ನಿರ್ವಿವಾದ

1972ರ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕೃತಿಯೆಂದು ಜ್ಞಾನಪೀಠ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಪಡೆದ ಎರಡನೇ ಹಿಂದೀ ಕೃತಿ ರಾಮಧಾರೀ ಸಿಂಹ ದಿನಕರ್ ರವರ 'ಊರ್ವಶೀ' ಕಾವ್ಯರೂಪಕ.

ಹಿಂದೀ ಕಾವ್ಯಗಗನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ವಲಿಸಿದ ಸೂರ್ಯ 'ದಿನಕರ್'ರವರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಜಾಗೃತಿ ಗೀತೆ ಹಾಡಿದ ಅತ್ಯಂತ ತೇಜಸ್ವೀ ಕವಿಗಳು. ಅವರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಕಾವಿದೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಉನ್ನತ ಕಲ್ಪನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ತೀವ್ರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ

ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿನ ಪುರಾಣ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೊಸವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ಹಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ 'ರಶ್ಮಿರಥೀ', 'ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರ', 'ಪರಶುರಾಮ ಕೀ ಪ್ರತೀಕ್ಷಾ' ಮತ್ತು 'ಊರ್ವಶೀ' ಸ್ಮರಿಸ ತಕ್ಕಂತಹವು.

'ಊರ್ವಶೀ' ದಿನಕರ ರವರ ನವೀನತಮ ಕಾವ್ಯ ರೂಪಕ. ಇದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯ ಆಧುನಿಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚೀನ ವಿಚಾರ-ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಾವ್ಯ-ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯದ ಕಾವ್ಯ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕವಿ ಊರ್ವಶೀ ಮತ್ತು ಪುರೂರವರ ಪ್ರಾಚೀನ ಆಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹೊಸ ಅರ್ಥ ಸೇರಿಸ ಬಯಸಿದ್ದಾರೆ.

ಪುರೂರವ ಹಾಗೂ ಊರ್ವಶೀ ಇಬ್ಬರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ದಾಹವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪರಸ್ಪರ ಹತ್ತಿರ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಪುರೂರವ ಭೂಮಿಪುತ್ರ ಮತ್ತು ಊರ್ವಶೀ ದೇವಕನ್ಯೆ. ಪುರೂರವನಲ್ಲಿ ದೇವತ್ವದ ತೃಷೆಯಿದ್ದರೆ 'ಊರ್ವಶಿ'ಯಲ್ಲಿ ಪೃಥ್ವಿಯ ಸುಖ ಭೋಗಿಸುವ ಬಯಕೆಯಿದೆ.

ಇಂದಿನ ಯುಗದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯ ಪ್ರೇಯಸಿ, ಪತ್ನಿ ಮತ್ತು ತಾಯಿಯ ರೂಪಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೃದಯಂಗಮವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಪ್ಸರೆಯರು ಪ್ರೇಯಸೀ ರೂಪವನ್ನು ಮತ್ತು ಔಷೀನರೀ ಪತ್ನಿ ರೂಪವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದರೆ, ಊರ್ವಶಿ ಪ್ರೇಯಸಿಯಾದಾಗ್ಯೂ ಪುರೂರವನನ್ನು ವರಿಸಿ ಪತ್ನಿ ರೂಪವನ್ನು ಮತ್ತು ಆಯುವಿಗೆ ಜನ್ಮಕೊಟ್ಟು ತಾಯಿಯ ರೂಪವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾಳೆ.

'ಊರ್ವಶೀ' ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯ ಉಚ್ಛೃಂಖಲ ಪ್ರೇಯಸಿ ರೂಪವನ್ನು ಅಪ್ಸರೆಯರು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಶ್ರಮಿಸಿ ಬಂದ ದೇವತೆಗಳ ಕ್ಲಾಂತಿಯನ್ನು ದೂರ ಮಾಡುವುದು ಪ್ರತಿ ಸೌಂದರ್ಯನಿಧಿಯರಾದ ಅಪ್ಸರೆಯರ ಧರ್ಮ.ಅವರಿಗೆ ಪ್ರೇಮ ಒಂದು ಆಟ. ಅವರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಮರ್ಪಣಾ ಭಾವ ಅಥವಾ ನಿಷ್ಠೆಯಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ತಾಯ್ತನದ ಮಹತ್ವ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ದಿನಕರರವರು ಅಪ್ಸರೆ ಪಾತ್ರದ ಮೂಲಕ ಸ್ತ್ರೀಯ ವಿಲಾಸ ಪ್ರಿಯತೆ, ಸ್ವಾರ್ಥಪರತೆ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಯಮಶೀಲ ಪ್ರೇಯಸಿಯ ರೂಪವನ್ನು ಊರ್ವಶಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅನುಪಮ ಸುಂದರಿ ಊರ್ವಶಿಯನ್ನು 'ದಿನಕರ್'ರವರು ತಮ್ಮ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸೌಂದರ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಊರ್ವಶಿ ನಂದನವನದ ಪುಷ್ಪ. ಸುರಪುರದ ಕೌಮುದಿ, ಇಂದ್ರನ ಮನದ ಕಲ್ಪಿತ ಕಾಮನೆ, ನರನ ತೃಷೆ, ಸನ್ಯಾಸಿಗಳ ಸಮಾಧಿ ಭಂಗಗೊಳಿಸುವವಳು, ಚಿರ ಜವ್ವನೆ, ಚಿರ

ಸುಕುಮಾರಿ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಪ್ರಿಯೆ. ಅವಳಿಲ್ಲದ ಹೆಣ್ಣಿಲ್ಲ, ಅವಳ ನೆನೆಯದ ಗಂಡಿಲ್ಲ. ಪುರೂರವನಲ್ಲಿ ಅವಳದು ಅನನ್ಯ ಪ್ರೇಮ.ಅವಳು ಅತೃಪ್ತ ಕಾಮಿನಿ. ಪುರೂರವ ಪ್ರೇಮದ ಮಹತ್ವ ಬಲ್ಲವನು, ಊರ್ವಶಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪ್ರತೀಕ. ಪ್ರಕೃತಿ ಮಾಯಾವಿನಿ ಎಂಬ ಪುರೂರವನ ಮಾತನ್ನು ಊರ್ವಶಿ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಯಾವ ಧರ್ಮ ಸಾಧನೆಯೂ ಆಗದು.

'ದಿನಕರ್'ರವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಕಾಮ ಧರ್ಮವೂ ಹೌದು ; ಪಾಪವೂ ಹೌದು. ಬಲಾತ್ಕಾರದ ಕಾಮ ಪಾಪಕ್ಕೆ ಮೂಲ. ನಿಷ್ಕಾಮ ಕಾಮ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ದಾರಿ.

ಸ್ತ್ರೀಯ ಪತ್ನೀರೂಪವನ್ನು ಪುರೂರವನ ಪರಿಣೀತಾ ಔಷೀನರೀ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಪತ್ನೀತ್ವದ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಸುಕನ್ಯೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ :

'ಏಕಚಾರಿಣಿಯಾದ ನಾನೇನು ಬಲ್ಲೆ ವಿವಿಧ ಭೋಗಗಳ ರುಚಿಯ ?

ನನ್ನ ಆನಂದಧಾಮ ಕೇವಲ ನನ್ನ ಮಹರ್ಷಿ ಪತಿಯು'.

ಪುರೂರವ-ಊರ್ವಶಿಯ ಮಿಲನ ಔಷೀನರಿಗೆ ಅಭಿಶಾಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಪುರೂರವನ ಅಗಲಿಕೆಯಿಂದಾಗಿ ಸಾಯಬಯಸುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಪುರೂರವ ಒಂದು ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ಹಿಂತಿರುಗುವುದಾಗಿಯೂ ಮತ್ತು ನೈಮಿಷೆಯ ಯಜ್ಞ ಮಾಡಲು ಔಷೀನರಿಯ ಸಹಾಯ ಅವಶ್ಯಕವೆಂದೂ ಹೇಳಿ ಕಳುಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಔಷೀನರಿಯ ಈ ಅಸಹಾಯಕ ಸ್ಥಿತಿ ನಿಜಕ್ಕೂ ಹೃದಯ ಮಿಡಿಯುವಂತಹುದು.

ಆಯುವಿಗೆ ಜನ್ಮ ಕೊಟ್ಟು ಊರ್ವಶಿ ತಾಯಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ತಾಯಿಯ ದಾಯಿತ್ವವನ್ನು ಸುಕನ್ಯೆ ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ತಾಯ್ತನವನ್ನು ಗೌರವಿಸುತ್ತಾ ಮೇನಕೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ :

'ತಾಯಾಗುತ್ತಲೆ ಹೆಣ್ಣು ಎಲ್ಲಿಂದ ಎಲ್ಲಿಗೆ ತಲುಪುತ್ತಾಳೆ. ಹಿಮಶಿಲೆ ಕರಗುತ್ತದೆ. ನಿಜದೇಹ ಸೌಷ್ಠವ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಪಯಸ್ವಿನಿಯಾಗಿ ಆಕೆ ಎಷ್ಟು ಅಸೀಮಳಾಗುತ್ತಾಳೆ ?'

ಚ್ಯವನ ಮಹರ್ಷಿ ಹೇಳುವಂತೆ ಸ್ತ್ರೀಯ ಜನ್ಮ ಕೊಡುವ ಕಾರ್ಯ ಯಾವ ತಪಸ್ಸಿಗೂ ಕಡಿಮೆಯಿಲ್ಲ. ಆಯುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಊರ್ವಶಿ, ಔಷೀನರೀ ಮತ್ತು ಸುಕನ್ಯೆಯರಲ್ಲಿ ಅತೀವ ವಾತ್ಸಲ್ಯ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಊರ್ವಶಿ ತಾನು ಮಾನವಿಯಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಮಾನವರತ್ನನಿಗೆ ಜನ್ಮ ಕೊಟ್ಟವಳೆಂದು ಹೆಮ್ಮೆ ಪಡುತ್ತಾಳೆ. ಆಯುವನ್ನು ಪಡೆದು ಔಷೀನರೀ ರಾಜಮಾತೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ.

'ಊರ್ವಶಿ' ಆಖ್ಯಾನ ಋಗ್ವೇದ ಕಾಲದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಆ ಕಾಲದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಸ್ತ್ರೀಯ ಸ್ಥಾನಮಾನದರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಕವಿ ವೇದಕಾಲದಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗಿನ ಸ್ತ್ರೀಯ ಮೇಲಿನ ಪುರುಷರ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರಿ ವ್ಯವಹಾರ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಯ ಅಸಹಾಯಕ ಸ್ಥಿತಿಯ ಮಾರ್ಮಿಕ ಚಿತ್ರಣ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಕಾವ್ಯ ವಸ್ತುವಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಭಾಷೆಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಮಧುರ, ಸರಳ ಹಾಗೂ ಸುಭೋಧವಾಗಿದೆ.

78ರ ಜ್ಞಾನಪೀಠ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಪಡೆದ ಮೂರನೇ ಕೃತಿ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಹೀಲಾನಂದ ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನ ಅಜ್ಞೇಯರವರ 'ಕಿತನೀ ನಾವೋಂ ಮೇ ಕಿತನೀ ಬಾರ್'. 'ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಗೋಪಾಲ ಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗರು ನವ್ಯ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದಂತೆ ಹಿಂದಿಯಲ್ಲಿ 'ಅಜ್ಞೇಯ'ರವರು 'ಪ್ರಯೋಗವಾದ' ಮತ್ತು 'ನವ್ಯ ಕವಿತೆಗೆ' ನಾಂದಿ ಹಾಡಿದರು. ಹಿಂದಿ ಕವಿತೆಗೆ ಒಂದು ಹೊಸ ತಿರುವು ಕೊಟ್ಟ ಯುಗಾಂತರಕಾರಿ ಕವಿಗಳು 'ಅಜ್ಞೇಯ'ರವರು.

'ಅಜ್ಞೇಯ'ರವರ ಸಾಹಿತ್ಯದಂತೆ ಅವರ ಜೀವನವೂ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯಿಂದ ಏರಿಳಿತಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು. ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆ, ಅನಿಶ್ಚಿತತೆ ಅವರ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ.

'ಅಜ್ಞೇಯ'ರವರು ಪ್ರತಿಭಾಸಂಪನ್ನ ಕವಿಗಳಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಶೈಲಿಕಾರರು, ಕತೆಗಾರರು, ಲಲಿತ ಪ್ರಬಂಧಕಾರರು ಮತ್ತು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಪತ್ರಿಕಾ ಸಂಪಾದಕರು. ಅವರು ಒಬ್ಬ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಚಿತ್ರಕಾರರು ಮತ್ತು ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಿ ವಿಶ್ವ ಪರ್ಯಟಕರೂ ಹೌದು.

'ಅಜ್ಞೇಯ'ರವರ ತಂದೆ ಪುರಾತತ್ವ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿದ್ದುದರಿಂದ ಕೆಲವು ಕಾಲ ಬಾಲ್ಯವನ್ನು ಮದ್ರಾಸಿನಲ್ಲೇ ಕಳೆದರು. ಅವರ ಮುಂಜಿ ಉಡುಪಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿತು. ಅಲ್ಲೇ 6 ತಿಂಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ತಮಿಳು ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಿದರು. ಊಟಿಯ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸೌಂದರ್ಯ ಅವರನ್ನು ಮುಗ್ಧಗೊಳಿಸಿತ್ತಂತೆ. ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಆಂದೋಲನದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿ ಜೈಲುವಾಸವನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸಿದ್ದರು. ಕೆಲವು ಕಾಲ ಸೈನ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದರು. ಕ್ಯಾಲಿಫೋರ್ನಿಯ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರಾಗಿದ್ದರು. ಅನೇಕ ಬಾರಿ, ವಿಶ್ವಪರ್ಯಟನೆ ಮಾಡಿದ 'ಅಜ್ಞೇಯ'ರವರು 'ದಿನಮಾನ', 'ಎವ್ರಿ ಮ್ಯಾನ್' ಮತ್ತು 'ನವ ಭಾರತ ಟೈಂಸ್' ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪಾದಕರಾಗಿ ಸೇವೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ್ದಾರೆ.

'ಭಗ್ನದೂತ' ದಿಂದ 'ಔರ್-ಠಿಕಾನೆ' ವರೆಗೆ 17 ಕವಿತಾ ಸಂಗ್ರಹಗಳನ್ನು

ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಒಂದು ನಾಟಕವನ್ನು, ಹನ್ನೆರಡು ಕಥಾಸಂಕಲನಗಳನ್ನು, ನಾಲ್ಕು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು, ಎರಡು ಪ್ರವಾಸೀ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು, ಹನ್ನೆರಡು ಪ್ರಬಂಧ ಸಂಕಲನಗಳನ್ನು, ಆರು ಅನುವಾದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಹನ್ನೆರಡು ಸಂಪಾದಿತ ಕೃತಿಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಕಟಿಸಿ ಹಿಂದೀ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಶ್ರೀಮಂತಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.

'ಕಿತನೀ ನಾಮೋಂ ಮೇ ಕಿತನೀ ಬಾರ್'-ಈ ಪುರಸ್ಕೃತ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ 1962 ರಿಂದ 1966 ರವರೆಗಿನ 44 ಆಯ್ದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕವಿತೆಗಳಿವೆ.

ಈ ಕವಿತೆಗಳ ಮೂಲಸ್ವರ 'ಮಮ' (ತಾನು,ತನ್ನದು) ಮತ್ತು 'ಮಮೇತರ್' (ತನ್ನದಲ್ಲದು, ತನ್ನದಲ್ಲದವನು). ಕವಿ ಈ ಎರಡೂ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತನ್ನ ಅಂತಃಪ್ರೇಕ್ಷಣೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ತದ್ಯಾತ್ಮಕತೆಗಿಂತ ಅನುಭೂತ್ಯಾತ್ಮಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಕವಿತೆಗಳೂ ವಿಚಾರ ಪ್ರಧಾನವಾದವು. ಈ ಹಿಂದೆ ಕವಿ ತಥ್ಯಾತ್ಮಕ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕವಿತೆ ರಚಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಖಿನ್ನರಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ :

ಮತ್ತು ಎಷ್ಟೊಂದು ಬಾರಿ ಎಷ್ಟೊಂದು ಮಿನುಗುವ ಜಹಾಜುಗಳು
ನನ್ನನೆಳೆದೊಯ್ದವು ಎಷ್ಟೊಂದು ಬಾರಿ
ಯಾವ ಬೇರೆ ದೇಶಗಳ ನಿರ್ದಯಿ ಗಾಳಿಗಳಲ್ಲಿ
ಎಲ್ಲ ನಗ್ನ ಕತ್ತಲೆಗಳನ್ನು
ಮತ್ತೂ ಬಿಚ್ಚಿ ಬಿಡಿಸುತ್ತವೆ
ಒಂದು ನಗ್ನ, ತೀಕ್ಷ್ಣ, ನಿರ್ಮಮ ಪ್ರಕಾಶ
ಯಾವುದರಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಭಾಮಂಡಲವೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ
ಕೇವಲ ಕಣ್ಣು ಕುಕ್ಕುವ ತಥ್ಯ-ತಥ್ಯ-ತಥ್ಯ.....
ಸತ್ಯವಲ್ಲ, ಅಂತ್ಯವಿಲ್ಲದ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಗಳು...

ಕವಿ ಬಿಸಿಲಿನಿಂದ ಗಹನತೆ, ಹಕ್ಕಿಯಿಂದ ಸಿಹಿ, ಹುಲ್ಲಿನಿಂದ ಹಸಿರು, ಗಾಳಿಯಿಂದ ತೆರೆಯುವಿಕೆ, ಅಲೆಯಿಂದ ಉಲ್ಲಾಸ ಮತ್ತು ಆಕಾಶದಿಂದ ಅಸೀಮತೆ-ಇವುಗಳನ್ನು ಎರವಲು ಪಡೆದು ಜೀವನವನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎರವಲು ಪಡೆದ ದ್ರವ್ಯಗಳಿಂದ ಜೀವನ ಎಷ್ಟು ಮೌಲ್ಯ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಮ್ಮ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇಂದಿನ ಜೀವನ ಎಷ್ಟು ನಿಸ್ಸಾರ ಎಂಬುದನ್ನು 'ಉದಾರ' ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ, 'ಸಂಧ್ಯಾ-ಸಂಕಲ್ಪ'ದಲ್ಲಿ ಕ್ಷಣದ ಮಹತ್ವವನ್ನೂ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಕವಿ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ,

ಸಮಾಜದಿಂದ ಆಕರ್ಷಿತರಾದರೂ ಅವರು ಏಕಾಂತಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಕವಿ ಮನದ ಈ ಏಕಾಂತತೆ ಕವಿಗೊಂದು ರಹಸ್ಯ. ಅವರೇ ಹೇಳುವಂತೆ,

ಹೀಗೆ ನಾನು। ನನ್ನ ರಹಸ್ಯದೊಂದಿಗೆ । ಇದ್ದು ಬಿಟ್ಟೆ
ನಿಃಶಬ್ದದಿಂದ ಸುತ್ತುವರಿದು । ಬಂದಿಯಾಗಿ । ಅಪ್ರಸ್ತುತ
ತನ್ನದೇ ಆದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಮುಂದೆ ನಿರಸ್ತ್ರ । ನಿಷ್ಕವರ್ಚ । ವಧ್ಯ ॥

'ಜೀವನ ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ಅಸಹಾಯಕತೆಯ ನೈಜ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. 'ಓ ನಿಸ್ಸಂಗ ಮಮೇತರ್' ಎಂಬುದು 'ಅಜ್ಞೇಯ'ರವರ ಅತ್ಯಧಿಕ ವಿಚಾರ ಪ್ರಧಾನ ಕವಿತೆ. ಕವಿಯ 'ಮಮೇತರ್' ನಿಸ್ಸಂಗಿ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪ್ರಾಂಗಣದಲ್ಲಿ ಕವಿಗೆ ತನ್ನ 'ಮಮೇತರ್' ವ್ಯಾಪಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

'ಕಿ ಹಮ್ ನಹೀಂ ನ ಹೋಂಗೆ' ನಲ್ಲಿ ಕವಿ ಜೀವನದ ನಶ್ವರತೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಪ್ರೀತಿ ಮಾಡಲಾಗಿತ್ತೋ । ಯಾವ ಕಣಿವೆಗಳು ಹಸಿರಿನಿಂದ ತುಂಬಿದ್ದಾವೋ। ಅವೆಲ್ಲ ಇರುತ್ತವೆ। ಆದರೆ ಕವಿಯಿರುವುದಿಲ್ಲ। ಅವನ ಪ್ರೀತಿಯಿರುವುದಿಲ್ಲ.

'ಪಕ್ಷಧರ್' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಅಂಧಕಾರ್ ಮೇ ಜಾಗನೇವಾಲೆ' ಎಂಬ ದೀರ್ಘ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರ ವೀರೋಚಿತ ಶೌರ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು 'ಸುನೀ ಹೈ ಸಾಂಸೇ' ನಲ್ಲಿ ಏಕಾಂತತೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು, 'ಸ್ಮಾರಕ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಮಾರಕ ಕೇವಲ ಮಣ್ಣಿನದ್ದಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅದು ನಿಜಕ್ಕೂ ಮುಂದಿನ ಜನಾಂಗದ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಆಧಾರವೆಂಬ ಬಾಹ್ಯಾಡಂಬರಗಳ, ಅಪ್ರಯೋಜಕತೆಯನ್ನೂ ಸಾರಲಾಗಿದೆ. 'ಕಾಂಚ ಕೇ ಪೀಚೇ ಮಛಲಿಯಾ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ನಗ್ನ ಹಾಗೂ ಕಠೋರ ಚಿತ್ರಣ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮೀನು ದುರ್ಬಲ ಮತ್ತು ಶೋಷಿತ ವರ್ಗದ ಪ್ರತೀಕ.

ಹೀಗೆ 'ಕಿತನೀ ನಾಮೋಂ ಮೇ ಕಿತನೀ ಬಾರ್' ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ಸಂವೇದನೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪಲಾಯನದ ಭಾವನೆಯಿಲ್ಲ. ನಿರಂತರ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮತ್ತು ಹೊಸದನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಸಕ್ರಿಯತೆಯಿದೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಋಜುತ್ವವಿದೆ. ಇವರ ಸಂವೇದನೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಆಯಾಮಗಳು ಅಹಂನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ, ಅಸ್ತಿತ್ವ ಬೋಧ, ಕ್ಷಣದ ಮಹತ್ವ, ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿವಿಧತೆ, ಪ್ರಣಯಾನುಭೂತಿ, ರಹಸ್ಯಾನುಭೂತಿ, ಮನೋ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಮತ್ತು ನವ ಮಾನವತಾವಾದ. 'ಅಜ್ಞೇಯ'ರವರ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಾತ್ಮಕತೆ ಇದೆ ಮತ್ತು ಅವರ ಪ್ರತೀಕ ಯೋಜನೆ ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಹಿಂದೀ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಾದ ಛಾಯಾವಾದ, ಪ್ರಗತಿವಾದ ಮತ್ತು ನಯೀ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಉತ್ತಮ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ದೊರೆತಿರುವುದು ಹಿಂದೀ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯನ್ನು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅಜ್ಞೇಯರ 'ತಾರಾಸಪ್ತಕ'ದ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾದ ನರೇಶ ಮೆಹತಾರವರಿಗೂ ಈ ಜ್ಞಾನಪೀಠ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ದೊರಕಿರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಮ್ಮೆಯ ವಿಷಯ .

ಗೋರಖನಾಥ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು

ಡಾ.ಟಿ.ಜಿ. ಪ್ರಭಾಶಂಕರ ಪ್ರೇಮಿ

ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳ ಉದ್ದೇಶವೂ ದೈವ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೇ. ಆದರೆ ಈ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾರ್ಗಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಭಗವಂತನ ಮೂಲ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದಲ್ಲೇ ಕಾಣಬಹುದು. ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ದೈವ-ದರ್ಶನದಿಂದ ಇದು ಪ್ರಾರಂಭಗೊಂಡದ್ದು. ನಂತರ ಒಬ್ಬ ದೇವನ ಕಲ್ಪನೆ ಬೆಳೆದು ಕೊನೆಗೆ ದೇವರ ನಿರ್ಗುಣ ರೂಪ ಅಥವಾ ಸಗುಣ ರೂಪ (ಅವತಾರವಾದ)ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಇಡೀ ಭಾರತೀಯ ಭಕ್ತಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಚಾಲನೆ ಕೊಟ್ಟಿತು.

ನಿರ್ಗುಣ ತತ್ವ ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆಯ ಮೂಲದ್ದಾಗಿದ್ದು ಇದರಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನನ್ನು ಅಸೀಮ, ಅನಂತ ಮತ್ತು ಅಗೋಚರ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಯಿತು. ಅಂದ ಮೇಲೆ ಭಗವಂತನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಹೃದಯದೊಳಗೆ ಹೊಸ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಆ ಅನಂತನನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಗುಣವುಂಟು. ಹೀಗೆ ಸಗುಣೋಪಾಸನೆಯಿಂದ ವಿಗ್ರಹ ಪೂಜೆ, ದೇವಾಲಯದ ಕಲ್ಪನೆ, ಪುರಾಣ ಕತೆಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಸಿಕ್ಕಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವೆ ಅಂತರ ಹೆಚ್ಚತೊಡಗಿತು.

ವೇದ ಮೂಲದ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ, ಕರ್ಮಕಾಂಡಗಳು ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆದು ಶೂದ್ರತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಟ್ಟವು. ಇದು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಶಾಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿತು. ಇದನ್ನು ಬಹಳಷ್ಟು ಸುಧಾರಕರು ವಿರೋಧಿಸಿದರು. ಈ ವಿರೋಧ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಒಳಗೂ ಹೊರಗೂ ನಡೆಯಿತು. ಬೌದ್ಧ ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಸಂತ-ಸುಧಾರಕರು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದೊಳಗಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಅನೇಕ ಸುಧಾರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಮಾನವತೆಯ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಶ್ರಮಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ.

ಸಂತರು ಯಾವ ಒಂದು ಕಾಲ, ದೇಶ, ಭಾಷೆಗೆ ಸೀಮಿತರಾದವರಲ್ಲ. ಅವರು ಎಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆ, ಅಮಾನವೀಯತೆ, ಅಸಮಾನತೆ, ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆ, ಅಂಧಾನುಕರಣೆ ಮುಂತಾದವು ಇರುತ್ತವೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಮಾನವನ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನ ದೀವಿಗೆ ಹಿಡಿದು ದಾರಿ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ.

ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧ ಮತ್ತು ನಾಥ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಅನುಯಾಯಿಗಳು 9 ರಿಂದ 12 ನೇ ಶತಮಾನದ ನಡುವೆ ಭಾರತೀಯ ಧರ್ಮ-ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ತರವಾದ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಮುಂದೆ ಅವರ ತತ್ವಗಳಿಂದ ಕಬೀರದಾಸ ಮೊದಲಾದ ಸಂತರು ಪ್ರಭಾವಿತರಾದರು. ಸಿದ್ಧರು ಮೂಲತಃ , ಭೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ವಜ್ರಯಾನ ಪಂಥದಿಂದ ಬಂದವರು. ಈ ಭೌದ್ಧ 'ತಾಂತ್ರಿಕ ಮತ'ದಲ್ಲಿ ವಾಮಾಚಾರವೇ ಮುಖ್ಯ. ಈ ಸಿದ್ಧರು ಚೌರಾಸೀ ಸಿದ್ಧ(6 ಸಿದ್ಧರು)ರೆಂದೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧರು. ಇವರು ಬಿಹಾರದಿಂದ ಅಸ್ಸಾಮಿನವರೆಗೂ ಹರಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಇದರಲ್ಲಿ ಮಣಿಭದ್ರೆ, ಕನಖಲಾಪಾ, ಲಕ್ಷ್ಮೀಕರಾ ಮೊದಲಾದ ಯೋಗಿನಿಯರೂ ಇದ್ದರು. ರಾಹುಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತ್ಯಾಯನರು ತಿಳಿಸುವಂತೆ ಈ ಸಿದ್ಧರಲ್ಲಿ 'ಕಣ್ಹಪಾ' ಕರ್ನಾಟಕದವರು. ಇಲ್ಲಿ 'ಪಾ' ಎಂಬುದು 'ಪಾದ' ಎಂಬುದರ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ರೂಪ. ಹೀಗೆ ಸಿದ್ಧರ ಸಂಬಂಧ ಕರ್ನಾಟಕದೊಂದಿಗೂ ಇತ್ತು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಭೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ತಾಂತ್ರಿಕತೆ ರೂಪುಗೊಂಡಾಗ ಐದು ಧ್ಯಾನಿಬುದ್ಧರ ಮತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪರಿಪಾಲಿಸುವ ಅನೇಕ ಬೋಧಿಸತ್ವರ ಕಲ್ಪನೆ ರೂಪ ತಾಳಿತು. ವಜ್ರಯಾನದಲ್ಲಿ 'ಮಹಾಸುಖವಾದ' ಪ್ರಚುರಗೊಂಡಿತು. ಈ 'ಮಹಾಸುಖ' ಆನಂದ ಸ್ವರೂಪ ಈಶ್ವರತ್ವವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಇದಲ್ಲದೆ ನಿರ್ವಾಣದ ಮೂರು ಅವಯುವಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಶೂನ್ಯ, ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮಹಾಸುಖ ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ 'ಯುಗನದ್ಧ' ಸ್ವರೂಪದ ಭಾವನೆಯ ಪ್ರಚಾರ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಇವುಗಳ ನಗ್ನಮೂರ್ತಿ ಸಹವಾಸದ ಅನೇಕ ಭಂಗಿಗಳೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಹೀಗೆ 'ಗುಹ್ಯ ಸಾಧನೆ'ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ಗುಹ್ಯ ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಮದಿರೆ, ಮಾಂಸ, ಮಾನಿನಿಯರ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಯಂಕರ ರೂಪವನ್ನೇ ತಾಳಿತು.

ಸಿದ್ಧರಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲು ಸಹಜ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಪ್ರವರ್ತಿಸಿದವನು 'ಸರಹಪಾ' (690 ಕ್ರಿ.ಶ). ಈ ಸಿದ್ಧರ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯವನೇ ಗೋರಖನಾಥ. ಇವನು ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ಹೊರಬಂದು ವಜ್ರಯಾನಿಗಳ ಮುಷ್ಠಿಯಿಂದ ಓಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ 'ಹಠಯೋಗ'ದ ಹೊಸ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ನಾಂದಿ

ಹಾಡಿದನು. ಗೋರಖನಾಥನ ಗುರು ಮತ್ಸ್ಯೇಂದ್ರನಾಥ. ಮತ್ಸ್ಯೇಂದ್ರನಾಥ ಇಂದ್ರಿಯ ಸುಖಲೋಲುಪನಾಗಿ ಕಾಮಿನಿಯರ ಜಾಲದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಗ ಗೋರಖನಾಥ ಗುರುವನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಿದನೆಂದು ಪ್ರತೀತಿಯಿದೆ. ಹೀಗೆ ಗೋರಖನಾಥ ಪಂಚ ಮಕಾರ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಅಶ್ಲೀಲ ತಾಂತ್ರಿಕ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ, ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಯೋಗ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಿದನು.

ನಾಥ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರವರ್ತಕನಾದ ಗೋರಖನಾಥ 'ನವನಾಥ'ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖನಾದವನು. ಇವನು ಜೀವಿಸಿದ್ದ ಕಾಲ ಇನ್ನೂ ನಿರ್ಣಯವಾಗಿಲ್ಲ.

ರಾಹುಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತ್ಯಾಯನರವರು ಇವನ ಕಾಲವನ್ನು 9ನೇ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುತ್ತಾರೆ. 'ಯೋಗಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ ವಿಷ್ಕೃತಿ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಗೋರಖನಾಥನ ಜನ್ಮಸ್ಥಳ ಗೋದಾವರಿಯ ದಡದ ಚಂದ್ರಗಿರಿ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅವನನ್ನು ಪೆಶಾವರ ಅಥವಾ ಪಂಜಾಬ ಕಡೆಯವನೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಗೋರಖನಾಥನ ಹಠಯೋಗ ಸಾಧನೆ ಮುಸಲ್ಮಾನರನ್ನು ಅದರಲ್ಲೂ ಸೂಫಿ ಸಂತರನ್ನು ಬಹುವಾಗಿ ಆಕರ್ಷಿಸಿತು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಗೋರಖನಾಥ ವಿಗ್ರಹಾರಾಧನೆ, ಬಹುದೇವೋಪಾಸನೆ ಮೊದಲಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ ಯೋಗದ ಮೂಲಕ ಅಂತಃಸಾಧನೆಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಿದನು. ಈ ನಾಥ ಪಂಥೀ ಜೋಗಿಗಳನ್ನು 'ಕನ್ ಫಟೀ' ಸಾಧುಗಳೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಣ ಇವರ ಕಿವಿ ಹರಿದಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಇವರು ಕಿವಿಗಳಲ್ಲಿ ಕುಂಡಲಿನೀ ಮುದ್ರೆ ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಗೋರಖನಾಥ ದೇಶಸಂಚಾರಿ. ಇಡೀ ದೇಶವನ್ನು ತಿರುಗಿದ್ದ. ಅವನ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರ ಪಂಜಾಬಿನಿಂದ ಬಂಗಾಳದವರೆಗೂ ವಿಸ್ತರಿಸಿತ್ತು. ಗೋರಖನಾಥ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೂ ಬಂದಿದ್ದರೆಂದು ಪ್ರತೀತಿ. ಮಂಗಳೂರಿನ ಬಳಿ ಕದಿರಿಯಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಗೋರಕ್ಷ ಮಠವಿದೆ. ದೇಶ ಸಂಚಾರಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಗೋರಖನಾಥನ ಅಪಭ್ರಂಶ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಭಾಷೆಯ ಶಬ್ದಗಳ ಮಿಶ್ರಣವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವನ ಭಾಷೆಯನ್ನು 'ಸಧುಕ್ಕಡಿ'(ಸಾಧುಗಳ ಭಾಷೆ) ಎಂದರು. ಇವನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳು ಸಿಕ್ಕಿವೆ. ಆದರೆ ಗೋರಖನಾಥನ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ರಚನೆಗಳನ್ನು 'ಗೋರಖ ಬಾನಿ'ಯಲ್ಲಿ ಡಾ. ಪೀತಾಂಬರ ದತ್ತ ಬಡತ್ವಾಲರವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಯೋಗದ ತಾಂತ್ರಿಕ ರೀತಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಗುರು, ಜ್ಞಾನ, ಮನಃಶುದ್ಧಿ, ಸರಳತೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ವರ್ಣನೆಯೂ ಇದೆ. 'ಗುರುವಿಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗದು' ಎಂದು ಗೋರಖನಾಥರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ.

ಹಾಗೆಯೆ 'ದಯೆಯಿಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನ ವ್ಯರ್ಥ' ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ನೈತಿಕ ಆಚರಣೆಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಆಂತರಿಕ ಶುದ್ಧಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಸಾಧನೆಯ ಮಾರ್ಗ ಧ್ಯಾನ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಸಹಜ ಮಾರ್ಗ.

ಗೋರಖನಾಥನಿಂದ ಪ್ರವರ್ತಿತವಾದ 'ನಾಥ ಪಂಥ' ಮೂಲತಃ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ವಜ್ರಯಾನ ಶಾಖೆಯ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪ್ರಧಾನ ಸಾಧನೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭಗೊಂಡ ಸಿದ್ಧ ಪರಂಪರೆಯ ಮುಂದಿನ ಭಾಗವಾದರೂ, ಆದಿನಾಥ ಅಂದರೆ 'ಶಿವ'ನನ್ನು ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೂಲ ಪುರುಷನೆಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವರು ಗೋರಖನಾಥನನ್ನು 'ಶಿವನ ಅವತಾರ' ಎಂದೂ ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಶೈವ ತತ್ವಗಳಿಂದ ಈ ಪಂಥ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವ ದರ್ಶನದ ಆಚಾರ್ಯ ಅಭಿನವಗುಪ್ತಪಾದ ತನ್ನ 'ತಂತ್ರಾಲೋಕ'ದಲ್ಲಿ ಮತ್ಸ್ಯೇಂದ್ರ ನಾಥನನ್ನು ಗುರುವೆಂದು ಸ್ತುತಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಗೋರಖ ಅಥವಾ ಗೋರಕ್ಷ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ ಗೋ ಅಥವಾ ಭೂಮಾತೆಯ ರಕ್ಷಕ ಎಂದು. ಇದರ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥ 'ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೇಲೆ ಗೆಲುವು ಸಾಧಿಸಿದವ' ಎಂದು. ಆಚಾರ್ಯ ಹಜಾರಿ ಪ್ರಸಾದ ದ್ವಿವೇದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಗೋರಖನಾಥನಿಗೆ ಮೊದಲು ಅನೇಕ ಶೈವ, ಶಾಕ್ತ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿದ್ದವು. ಗೋರಖನಾಥ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಯೋಗಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶೈವರು ಅಥವಾ ಶಾಕ್ತರಲ್ಲದ ಯೋಗಿಗಳು ಒಂದು ಕಡೆಯಾದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಶೈವಾಗಮಗಳನ್ನು ಆಚರಣೆ ಮಾಡುವ ಶೈವ ಅಥವಾ ಶಾಕ್ತರು. ಹೀಗೆ ಗೋರಖನಾಥನಿಗೆ ಮೊದಲು ಬೇರ್ಪಟ್ಟಿದ್ದ ಈ ಯೋಗಿಗಳು 'ಯೋಗ ಮಾರ್ಗ'ದಲ್ಲಿ ಒಂದೆಡೆ ಸೇರುವಂತಾಯಿತು. ಗೋರಖ 'ಹಠಯೋಗಿ'. 'ಹ' ಅಂದರೆ ಸೂರ್ಯ ಮತ್ತು 'ಠ' ಎಂದರೆ ಚಂದ್ರ. ಹಠಯೋಗ ಅಂದರೆ ಸೂರ್ಯ-ಚಂದ್ರರ ಸಂಯೋಗ. ಸೂರ್ಯ ಅಂದರೆ 'ಪ್ರಾಣವಾಯು' ಮತ್ತು 'ಚಂದ್ರ' ಅಂದರೆ 'ಅಪಾನ ವಾಯು' ಎಂದೂ ಅರ್ಥವುಂಟು. ಇವುಗಳ ಸಂಯೋಗವೇ 'ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ. ಈ ಹಠಯೋಗದ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶ ಅಮರತ್ವ ಅಥವಾ ಶಿವತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು.

ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಕರ್ನಾಟಕದ ಶರಣ ಸಂತರಲ್ಲಿ ಅಗ್ರಗಣ್ಯ. ಅನುಭವ ಮಂಟಪದಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯ ಸಿಂಹಾಸನಾಧೀಶನೆನಿಸಿದ ಯೋಗಿ. ಇವನು ನಾಥ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದನೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. 'ಹಠಯೋಗ ಪ್ರದೀಪಿಕೆ' ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನವನಾಥರ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇವನ ಹೆಸರೂ ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾಗಿದೆ. ಉಲ್ಲೇಖ ಹೀಗಿದೆ :

ಶ್ರೀ ಆದಿನಾಥ ಮತ್ಸ್ಯೇಂದ್ರ ಶಾಬರಾನಂದ ಭೈರವಾಃ
ಚೌರಂಗೀ ಮೀನ ಗೋರಕ್ಷ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ವಿಲೇಶಯಾಃ ||
ಮಂಥಾನೋ ಭೈರವೋ ಯೋಗಿ ಸಿದ್ಧಿ ಬುದ್ಧಿಶ್ಚ ಕಂಥಡಿಃ
ಕೋರಂಟಕಃ ಸುರಾನಂದಃ ಸಿದ್ಧಿಪಾದಶ್ಚ ಚರ್ಪಟಿಃ ||
ಕಾನೇರೀ ಪೂಜ್ಯಪಾದಶ್ಚ ನಿತ್ಯನಾಥೋ ನಿರಂಜನಃ
ಕಪಾಲೀ ಬಿಂದುನಾಥಶ್ಚ ಕಾಕಚಂಡೀಶ್ವರಾಹಮಯಃ ||
ಅಲ್ಲಾಮ ಪ್ರಭುದೇವಶ್ಚ ಘೋಡಾ ಜೋಲೀಚ ಟಿಂಟಿಣಿಃ
ಭಾನುಕೀ ನಾದದೇವಶ್ಚ ಖಂಡಃ ಕಾಪಾಲಕಸ್ತಥಾ ||
ಇತ್ಯಾದಯೋ ಮಹಾಸಿದ್ಧಾ ಹಠಯೋಗ ಪ್ರಭಾವತಃ
ಖಂಡಯಿತ್ವಾ ಕಾಲದಂಡಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡೇತಿ ಚರಂತಿ ತೆ ||

ಹೀಗೆ ಮಹಾಸಿದ್ಧರ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ಸ್ಯೇಂದ್ರನಾಥ, ಗೋರಕ್ಷ, ಚರ್ಪಟಿ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುದೇವ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳ ಯೋಗಿಗಳು. ಗೋರಖನಂತೆಯೇ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಜೀವನದ ಬಗೆಗೂ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಆಧಾರದ ಕೊರತೆಯಿದೆ. ಹರಿಹರ ಕವಿ ಹೇಳುವಂತೆ, ಅಲ್ಲಮ ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬಳ್ಳಿಗಾವೆಯಲ್ಲಿ 12 ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸುಜ್ಞಾನ ದೇವಿ ಮತ್ತು ನಿರಹಂಕಾರರ ಪುತ್ರನಾಗಿ ಜನಿಸಿದನು. ಬಾಲ್ಯದಿಂದಲೂ ಕುಶಗ್ರಮತಿ ಹಾಗೆಯೇ ಸುಂದರಾಂಗ . ಮೃದಂಗ ವಾದನದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೀಣ. ಇವನು ಗೊಗ್ಗೇಶ್ವರ ಮಂದಿರದಲ್ಲಿ ಕಾಮಲತೆಯಿಂದ ಅಥವಾ ಮಧುಕೇಶ್ವರ ಮಂದಿರದಲ್ಲಿ ಮಾಯಾದೇವಿಯಿಂದ ಆಕೃಷ್ಟನಾದರೂ ನಂತರ ಮೋಹಮುಕ್ತನಾಗಿ 'ತನುವೆಂಬ ತೋಟದಲ್ಲಿ ಮನವೆಂಬ ಗುದ್ದಲಿಯಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂಬ ಬೇರ ಕಿತ್ತೆಸೆದು ಗೃಹಸ್ಥ ಜೀವನವೆಂಬ ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಬೀಜವನ್ನು ನೆಟ್ಟು' ಅಂತರಂಗ ಕೃಷಿಯ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡಿದನು.

ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಅಜ್ಞಾತ ಸಾಧಕ. ಅವನು ಹುಟ್ಟೂರಿಂದ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿದ್ದನೋ ತಿಳಿಯದು. ಆದರೆ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ, ಅನುಭವ ಮಂಟಪಕ್ಕೆ ಬರುವ ಹೊತ್ತಿಗಾಗಲೇ ಸಾಧಕನಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದನು. ಹರಿಹರ 'ಪ್ರಭುದೇವರ ರಗಳೆಯಲ್ಲಿ' ಲಿಂಗ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ದಿತೊ ಅಲ್ಲಿಗೆಲ್ಲಾ ಹೋದನು. ಅವನು ಹೋದಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ದಾರಿಗಳಾದವು. ಅವನು ಹೇಳಿದುದೆಲ್ಲಾ 'ವೇದ'ವಾದವು. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳೇ ಅವನ ಹಿಮಾಲಯದೆತ್ತರದ ಮೇರು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ. ಶೂನ್ಯ ಸಿಂಹಾಸನಾಧೀಶ್ವರ ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುವು ಅನುಭವ ಮಂಟಪದಲ್ಲಿ ಬಸವೇಶ್ವರ, ಅಕ್ಕ ಮಹಾದೇವಿ, ಸಿದ್ಧ ರಾಮೇಶ್ವರ ಮೊದಲಾದ ಶರಣರೊಡನೆ ನಡೆಸಿದ ಸಂವಾದ ವೈಚಾರಿಕ,

ಹೃದಯಂಗವು ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವಂತಹುದು.

ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಕಲ್ಯಾಣದಿಂದ ಹೊರಟು ಸಂಚರಿಸುತ್ತಾ ಶ್ರೀ ಶೈಲ ತಲುಪಿದನು. 12ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಶೈಲ ಸಿದ್ಧರ ಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿತ್ತಂತೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಗೋರಕ್ಷನನ್ನು ಸಂಧಿಸಿದನಂತೆ. ಒಬ್ಬ ವಜ್ರದೇಹಿ (ಗೋರಕ್ಷ), ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಸೂಕ್ಷದೇಹಿ(ಅಲ್ಲಮ). ಇಬ್ಬರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಪರೀಕ್ಷೆ ನಡೆಯಿತು. ಅಲ್ಲಮನ ಕತ್ತಿ ಗೋರಕ್ಷನ ವಜ್ರ ಕಾಯವನ್ನು ಭೇದಿಸಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆಗ ನಕ್ಕು ಅಲ್ಲಮನೆಂದ: 'ಈಗ ನನ್ನನು ಹೊಡೆ ನೋಡೋಣ'. ಗೋರಕ್ಷ ಕತ್ತಿಯಿಂದ ಹೊಡೆಯಲು ಅಲ್ಲಮನ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಪರಿಣಾಮವೂ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಶೂನ್ಯದೊಡನೆ ಪ್ರಹಾರ ಮಾಡಿದಂತಾಗಿತ್ತು. ಗೋರಕ್ಷ ಬೆರಗಾದ, ಅವನ ವಜ್ರಕಾಯದ ಮುಂದೆ ಅಲ್ಲಮನ ವ್ಯೋಮಕಾಯ ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಕಂಡಿತು. ಹೀಗೆ ಗೋರಕ್ಷ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಮಣಿದು ಶಿಷ್ಯನಾದ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಗೋರಕ್ಷ 9ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಾಥ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದ ಗೋರಖನಾಥ ಅಲ್ಲ. ಈ ಗೋರಕ್ಷ ಆ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದವ ಮಾತ್ರ. ಅಂದರೆ 9 ನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ 12 ನೇ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಗೋರಖನೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಅನೇಕ ಯೋಗಿಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇಷ್ಟಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟ. ನಾಥ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವಿತ್ತು.

ನಾಥ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೂಲದಲ್ಲಿಯೇ ಗೋರಖನಾಥನ ಗುರು ಬೌದ್ಧ ವಜ್ರಯಾನ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಶೈವ ಪರಂಪರೆಯ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಳಿದ್ದರು ಎಂಬ ಅಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ನಾಥ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಮ, ಬಸವೇಶ್ವರ ಮೊದಲಾದ ಶರಣರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಹಲವು ಬಗೆಯ ವಿಚಾರ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇಬ್ಬರೂ ಚಿತ್ತ ಶುದ್ಧಿಗೆ ಒತ್ತು ಕೊಟ್ಟರು. ಗುರುವಿನ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದರು. ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ, ವರ್ಣಾಶ್ರಮ, ತೀರ್ಥಾರ್ಚನೆ, ಮೊದಲಾದವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದರು. ಇಬ್ಬರು ದೇವರ ನಿರ್ಗುಣತ್ವವನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಿದರು. ಶರಣರು ಭಕ್ತಿ ಮಾರ್ಗದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದರು. ಅವರ ಉದ್ದೇಶ್ಯ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಕತ್ತಲನ್ನು ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಜ್ಯೋತಿಯ ಮೂಲಕ ದೂರ ಮಾಡಿ ಮಾನವ ಕಲ್ಯಾಣದ ಮೂಲಕ ಶಿವ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೇ ಆಗಿತ್ತು.

ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವ ತೆಲುಗು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಜನಪರ ಆಶಯಗಳು

ಡಾ. ಜಿ.ಎಸ್.ಮೋಹನ್

ಸಮಾಜವೇ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಕಚ್ಚಾವಸ್ತು. ಇದನ್ನು ಸಂಸ್ಕರಿಸಿ ಹೇಳುವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಲಕ್ಷಣ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ತ ಮಾನವರ ಜೀವನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ಅವುಗಳ ಪರಿಹಾರಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಬೇಕು. ಅವುಗಳಿಂದ ಜನರ ಜೀವನ ಚೊಕ್ಕಾಗಬೇಕು.

ದೇಹವು ರೋಗ ಗ್ರಸ್ತವಾದಾಗ ಚಿಕಿತ್ಸೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿರುತ್ತದೆ. ವೈದ್ಯನೊಬ್ಬನೇ ಆ ರೋಗದ ಚಿಕಿತ್ಸೆಗೆ ಅರ್ಹನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಂತೆಯೇ ಸಮಾಜದ ವ್ಯಾಧಿಗೆ ಚಿಕಿತ್ಸೆ ಮಾಡುವವನು ಕವಿ, ಬರಹಗಾರ. ಇವರು ಸಮಾಜದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸಂಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸಿ, ಚೈತನ್ಯವಂತವಾದ ಸುವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತರಲು ಕವಿಗಳ ರಚನೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಮರ್ಥಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಮಾನವ'ನಿಗೆ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ದೊರಕಿರುವುದು ಸತ್ಯವಾದರೂ ಆ 'ಮನುಷ್ಯ'ನು ಶ್ರೀಮಂತವರ್ಗಕ್ಕೆ, ಅಧಿಕಾರ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನಾಗಿದ್ದಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಶ್ರೀ ಸಾಮಾನ್ಯನಲ್ಲ. ಶ್ರೀ ಸಾಮಾನ್ಯನ ಕಷ್ಟನಿಷ್ಠುರಗಳು, ಅನುಭವಗಳು ಆ ಕವಿಗಳನ್ನು ಸ್ಪಂದಿಸಲಿಲ್ಲ.

'ಜನಪರ-ಆಶಯಗಳು' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥ ಹೇಳಬಹುದಾದರೆ, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಡೆದು ಹೋದ ಕಾಲದ ನೆಲೆಬೆಲೆಗಳನ್ನು ತೆಗೆದು ಹಾಕಿ, ಜನರ ಸಂಕ್ಷೇಮದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೊಸ ನೆಲೆಬೆಲೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ನಿರಂತರವಾಗಿ, ನಿತ್ಯನೂತನವಾಗಿ ಸಾಗಿ ಹೋಗುವ ಒಂದು ಚೈತನ್ಯ ದೃಕ್ಪಥ ಅಥವಾ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ. ಈ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಸಮಾಜದ ಚಲನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಜನತೆಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವ ಪ್ರಗತಿಪರ ಅಥವಾ ಅಭ್ಯುದಯ ಶಕ್ತಿಗಳು. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿ ಅಥವಾ ಅಭ್ಯುದಯವೆಂದರೆ ನೀತಿ-ರೀತಿ, ಸ್ವೇಚ್ಛೆ, ಸಹನೆ, ಪ್ರೀತಿ, ಸಮಾಜನ್ಯಾಯ ದೃಷ್ಟಿ ಮುಂತಾದುವುಗಳು ಜನರ ಆಲೋಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವ ತೆಲುಗು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ, ಇತಿಹಾಸ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಸಿಕ್ಕಿದೆ. ದೇವತೆಗಳ, ರಾಜರ ಇತಿವೃತ್ತಗಳೇ ಅಂದಿನ ಪ್ರಧಾನ ವಸ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ 'ವಸ್ತು ನವ್ಯತೆ' ಹೆಚ್ಚು ಗೋಚರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಸ್ತು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ.

ಈ ವಸ್ತು ನವ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾನವತಾವಾದದಲ್ಲಿ, ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥಾ ನಿರ್ಮೂಲನದಲ್ಲಿ, ಸ್ತ್ರೀವಾದದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಜನೋದ್ಧರಣೆ ಮತ್ತು ಸಂಘ ಸಂಸ್ಕರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಇವುಗಳೇ ಜನಪದ ಆಶಯಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ನನಗೆ ತಿಳಿದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತೆಲುಗು ಭಾಷಾ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಇವುಗಳೇ ಜನಪದರ ಆಶಯಗಳು ಅಥವಾ ಪ್ರಗತಿಪರ ಆಶಯಗಳು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವ ತೆಲುಗು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಜನಪದರ ಆಶಯಗಳನ್ನು ನಿಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ.

ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವ ತೆಲುಗು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಪರ ಆಶಯಗಳು ತೀರಾ ಕಡಿಮೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಭಕ್ತ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ತತ್ತ್ವ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇಂತಹ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು, ಹೆಚ್ಚು ನೋಡಬಹದು. ಇವರ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ 'ಮನುಷ್ಯ'ನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಮಾನವೀಯತಾ ದೃಕ್ಪಥ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. 'ನನ್ನಯ' ನಿಂದ 'ವೇಮನ' ನವರೆಗೂ ಬಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಜನಪದರ ಆಶಯಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತೇನೆ.

ತೆಲುಗು ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ, ಆದಿಕವಿಯಾದ 'ನನ್ನಯ'ನೊಂದಿಗೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ನನ್ನಯ ವ್ಯಾಸಮಹಾಭಾರತವನ್ನು ಆಂಧ್ರೀಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈತ ಆದಿ, ಸಭಾಪರ್ವಗಳನ್ನು, ಅರಣ್ಯ ಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಕೆಲಭಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅನುವಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇದು ಯಥಾಮೂಲಾನುವಾದ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಪರವಾದ ಆಶಯಗಳು ಅಷ್ಟು ಕಂಡುಬರದಿದ್ದರೂ ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಉದಾಹರಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಆದಿಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವತೀ ಶಂತನರ ವಿವಾಹ, ಆಕೆಯ ಸಂತಾನಕ್ಕೆ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವುದು, ಒಂದು ಪ್ರಗತಿಪರವಾದ ವಿಷಯ. ಇದೊಂದು ವಿಧವಾದ ದಲಿತ ಜನೋದ್ಧರಣೆ.

ಕುಲವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವವರನ್ನು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನೀಚವಾಗಿ ನೋಡಬಾರದೆಂದೂ, ಜ್ಞಾನಸಂಪಾದನೆಗೆ ವೃತ್ತಿಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಬಾರದೆಂದೂ,

ಮನಸ್ಸು ಮಾತ್ರವೇ ಶುದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕೆಂದೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಧರ್ಮವ್ಯಾಧನ ವೃತ್ತಾಂತವು ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ.

ಧರ್ಮ, ನೀತಿಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಜಾತಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರಬಾರದೆಂದೂ, ಏಕಾಗ್ರತೆಯೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದೂ ಹೇಳುವ ವಿದುರ (ಓರ್ವ ದಾಸಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಸನಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದವನು) ವೃತ್ತಾಂತವೂ ಜನಪರ ಆಶಯವೇ.

ತೆಲುಗು ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಗುಹ ಮತ್ತು ಶಬರಿ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದರೆ, ರಾಮನು ದಲಿತ ಜನರ ಬಗ್ಗೆ ಎಷ್ಟು ಕಾಳಜಿ ಮತ್ತು ಸಹಾನುಭೂತಿಯುಳ್ಳ ಮಾನವನಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾನೆಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಕುಲವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬೌದ್ಧ, ಜೈನರ ಮತಗಳ ನಂತರ ವೈಷ್ಣವ ಮತಗಳು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದವು. ತೆಲುಗು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ ಮತಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಬರಹಗಳು ಜಾತಿಭೇದಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದವಲ್ಲದೆ, ಆ ಮತಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಎಲ್ಲ ಜನರನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದವು.

ಭಕ್ತಕವಿಗಳು ಕರ್ಮ ಉಪಾಸನೆಗಳನ್ನು, ಯಜ್ಞ ಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ನಿರಸನೆ ಮಾಡಿದರು. ಆಚಾರ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಅಂತರ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಭಕ್ತ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ತರಹದವರಿದ್ದಾರೆ. ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಭಾವನೆಯಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೂ ಮತ ಪ್ರಚಾರ, ಸಮಾಜ ಸಂಸ್ಕರಣೆಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶವಾಗಿ ಭಕ್ತಿ ಉದ್ಯಮವನ್ನು ನಡೆಸಿದವರು. ಉದಾ:- ಕನ್ನಡ ಕವಿಯಾದ ಬಸವಣ್ಣನವರು ಮತ್ತು ತೆಲುಗಿನ ಖ್ಯಾತ ಶಿವಕವಿಯಾದ ಪಾಲ್ಕುರಿಕೆ ಸೋಮನಾಥ. ನಿರ್ಮಲವಾದ ಭಕ್ತಿಯೊಡನೆ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಕಾಂಕ್ಷಿಸಿದವರು. ಕೃಷ್ಣಮಾಚಾರ್ಯರು, ಅನ್ನಮಯ್ಯ, ಕಂಚರ್ಲ ಗೋಪನ್ನ (ಇವರೇ ಭಕ್ತ ರಾಮದಾಸು), ತ್ಯಾಗಯ್ಯ ಮುಂತಾದವರು.

ವೀರಶೈವ ಮತ ಪ್ರತಿಪಾದಕನಾದ ಬಸವೇಶ್ವರನು ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಮೂಲವಾಗಿ ನಿರ್ಮೂಲಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದನು. ಶೈವಮತ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ಪೂಜಾರಿಗಳಾದರು. ತಂಬಳ್ಳ ಜಾತಿಯವರು ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಚಕರಾಗಿದ್ದರು. ಪಾಲ್ಕುರಿಕೆ ಸೋಮನಾಥನ ಬಸವ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ

'ಮುಮ ಶಿವುಡಿಚಟೆ ಬುಟ್ಟಿವ ನಾಟೆನುಂಡಿ
ಚೆನಸಿ ತಮ್ಮಳಿ ಭಜಿಂಜೆನ ಚೊಪ್ಪಲೇದು'

ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. (ಬ.ಪು.ಆ.3)

ಪಂಡಿತತ್ರಯರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಾದ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಪಂಡಿತನು (12 ನೆಯ ಶತಮಾನ) ತನ್ನ 'ಶಿವತತ್ತ್ವಸಾರ'ದಲ್ಲಿ ಶಿವಭಕ್ತನಾದ ದಲಿತನು ಪೂಜಾರ್ಹನೆಂದೂ, ದ್ವಿಜಶ್ರೇಷ್ಠನೆಂದೂ, ಶಿವಭಕ್ತರನ್ನು ಕುಲಜರೆಂದೂ, ಅವರನ್ನು ಕುಲಹೀನರೆಂದು ನೋಡಬಾರದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡಿದನು. ಇಷ್ಟಲ್ಲದೆ ಚೆನ್ನಯ್ಯನೆಂಬ ದಲಿತನು ಶಿವಭಕ್ತನಾಗಿ ಮುಕ್ತಿ ಹೊಂದಿದನೆಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ನಿದರ್ಶನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತೋರಿಸಿದನು.

ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಸಮಾನತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲೆ ಬಂಡಾಯ ಮಾಡಿದವನು ಪಾಲ್ಕುರಿಕೆ ಸೋಮನಾಥನು. ಈತನು ಶಿವಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು. 13ನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನು. ವರ್ಣಭೇದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಶಿಸಿ ಹೋಗಿ ಸಮ ಸಮಾಜ ಏರ್ಪಡಬೇಕೆಂದು ಆಶಿಸಿದವನು.

ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಪಂಡಿತನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವರು ಶಿವಭಕ್ತರಾದ ದಲಿತರನ್ನು ಹೇಗೆ ಗೌರವಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದನ್ನು ಆ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಚರಿತ್ರೆಯಾದ ಪಾಲ್ಕುರಿಕೆ ಸೋಮನಾಥನ 'ಪಂಡಿತಾರಾಧ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ'ಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಪೋರಂಡ್ಲ ಎಂಬ ಅಗ್ರಹಾರದಲ್ಲಿ ಸೂರಸಾವಮ್ಮ ಎಂಬ ಓರ್ವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿಧವೆ ಶಿವಭಕ್ತರಾದ ದಲಿತರನ್ನು 'ದೊಡ್ಡ ಭಕ್ತರು', 'ದೊಡ್ಡ ಭಕ್ತರು' ಎಂದು ಹೇಳಿ ಅವರಿಗೆ ಪಾದಾಭಿವಂದನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ, ಪಾದಗಳನ್ನು ತೊಳೆದು, ಪಾದೋದಕವನ್ನು ಸೇವಿಸಿ, ಅವರಿಗೆ ಊಟೋಪಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿ, ಭುಕ್ತ ಶೇಷವನ್ನು ಉಣ್ಣುತ್ತಿದ್ದಳು. ಅದನ್ನು ಸಹಿಸದೆ ಅಗ್ರಹಾರಿಕರು ಹಾನಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಲು, ಅವರಿಗೆ ಶಿವಭಕ್ತರ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತಿವಾದಿಸಿದಳು.

ಪಾಲ್ಕುರಿಕೆ ಸೋಮನಾಥನ ಬಸವ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಪಂಡಿತಾರಾಧ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿನ ವೀರಶೈವಮತ ಭಾವಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ, 'ಸೋಮನ'ನು ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಅನರ್ಥವೆಂದು ಅಂದೇ ತಿಳುಹಿಸಿ, ದಲಿತ ಜನರಿಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಮಾನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಸಂಘ ಸಂಸ್ಕರಣೋದ್ಯಮ ಶ್ರೀಕಾರವನ್ನಿಟ್ಟ ದೊಡ್ಡ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಮೊಜಟದ ವೆಂಕಯ್ಯ ಕಥೆ, ಗೊಡಗೂಚಿ ಕಥೆ, ಉಡುಮೂರಿ ಕನ್ನಪ್ಪ ಕಥೆ, ಕುಮ್ಮರಿ ಗುಂಡಯ್ಯ ಕಥೆ, ಮಡಿವಾಲು ಮಾಚಯ ಕಥೆ ಮುಂತಾದ ಕಥೆಗಳು ಬಸವ

ಪುರಾಣದಲ್ಲಿಯ ಕಥಾವಸ್ತುಗಳು. ದಲಿತರ ಉದ್ಧಾರ ಪಾಲ್ಕುರಿಕೆ ಸೋಮನು ಮಾಡಿದ ಒಂದು ಯತ್ನ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಳಿದವರೆಲ್ಲರೂ ಮನುಷ್ಯರೇ ಎಂದೂ, ಅವರುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಭಕ್ತರೂ, ದೊಡ್ಡವ್ಯಕ್ತಿಗಳೂ ಇರಬಹುದೆಂದೂ ಸೋಮನಾಥನು ಈ ಕಥೆಗಳ ಆಧಾರಗಳೊಂದಿಗೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಾರಿದ್ದಾನೆ.

ಕುಲರಹಿತವಾದ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಪ್ರಬಂಧ ಸಾಹಿತ್ಯಯುಗದಲ್ಲಿ (16 ನೆಯ ಶತಮಾನ) ಕೆಲವು ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣದೇವರಾಯರ 'ಅಮುಕ್ತ ಮಾಲ್ಯದ' ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಮಾಲದಾಸರಿ ವೃತ್ತಾಂತ, ಧೂರ್ಜಟಿಯ ಕಾಳಹಸ್ತಿ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯಮು ಎಂಬ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ತಿನ್ನಡು ವೃತ್ತಾಂತ ದಲಿತ ಜನೋದ್ಧಾರಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಬಂಧಕವಿಗಳು ಮಾಡಿದ ಯತ್ನಗಳು. ಮನುಷ್ಯನು ಮಹಾತ್ಮನಾಗಲು ಅವನ ಸಂಸ್ಕಾರ ಮುಖ್ಯ ಹೊರತು ಜಾತಿ ಅಲ್ಲ ಎಂಬ ಸತ್ಯವನ್ನು ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣ ದೇವರಾಯನು ಮಾಲದಾಸರಿ ಕಥೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಾರಿದ್ದಾನೆ.

ಭಕ್ತಿ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಗಳನ್ನು ಟೀಕಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣಮಾಚಾರ್ಯರು (ಸಿಂಹಗಿರಿ ವಚನಾಲು, ೧೩ ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರರಾರ್ಧ), ಅನ್ನಮಾಚಾರ್ಯ (ಹದಿನೈದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧ), ಕಂಚರ್ಲ ಗೋಪನ್ನ, ತ್ಯಾಗಯ್ಯರವರನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

'ವಿಷ್ಣು ಭಕ್ತಿ ಲೇನಿ ವಿದ್ವಾಂಸುನಿ ಕಂಟೆನು
ಹರಿ ಕೀರ್ತನಮು ಸೇಯುನತಡೆ ಕುಲಜುಂಡು
ಶ್ವಸಚುಂಡೈನ ನೇಮಿ ? ಏವರ್ಗಂಬೈನ ನೇಮಿ ?'

ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ೧೩-೧೪ನೆ ಶತಮಾನದ ಕೃಷ್ಣಮಾಚಾರ್ಯರು.

'ಎಲಮಿ ಹರಿದಾಸುಲೇ ಜಾತಿ ಮೈನ ನೇಮಿ ?
ತಲಮೇಲ ಕುಲಮೇಲ ? ತಪಮೆ ಕಾರಣಮು '

ಎಂದು ಜಾತಿಯನ್ನು ಟೀಕಿಸುತ್ತಾರೆ, 15ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನ್ನಮಾಚಾರ್ಯರು.

'ಪರಗದೀನ ಜನುಲಯಂದು ಪಕ್ಷಮುಂಚಿತೇ ಚಾಲು
ಪರಮಾತ್ಮಯಂದು ಪ್ರೀತಿಸಟ್ಟ ನೇಲನೇ ಮನಸಾ'

ಎಂದೂ,

'ಅತಿಥಿವಚ್ಚೆ ಆಕಲನ್ನ ಯನ್ನಮಿಂತನಿಡಿದ ಚಾಲು ಕ್ರತುವು ಸೇಯ
ವಲೆ ನನೇ ಕಾಂಕ್ಷ ಯೇಟಿಕೇ ಮನಸಾ'

ಎಂದು ಭಕ್ತ ರಾಮದಾಸನು, 17ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧ ಮಾನವೀಯ ದೃಕ್ಪಥವನ್ನುನ ಸಾರಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಕವಿತ್ವವನ್ನು ಕತ್ತಿಯಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಕುಲ, ಮತ, ಮೂಢ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಸೀಳಿ, ಆಡುನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಕವನವನ್ನು ಹೇಳಿದ ಕ್ರಾಂತಿ ಕವಿ, ಬಂಡಾಯ ಕವಿ ವೇಮನ (ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನ). ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅಸಮಾನತೆಗಳನ್ನು, ದರೋಡೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ ಹೇತುವಾದಿ ವೇಮನ .

ಜೀವನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಮೇಲಿ ಸಮಸಮಾಜಕ್ಕಾಗಿ, ದೀನಜನೋದ್ಧಾರಕ್ಕಾಗಿ ವೇಮನ ಕೊಟ್ಟ ತೀರ್ಪು ಯಾರೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ

ಮತಾಧಿಪತಿಗಳ, ಮಠಾಧಿಕಾರಿಗಳ ನಿರಂಕುಶತ್ವವನ್ನು, ವರ್ಣಾಧಿಕ್ಯದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಅಗ್ರಜಾತಿಗಳ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿದವನು ವೇಮನ.

ನಾಥಯೋಗಿ ವೇಮನ ತನ್ನ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯ ಗೊಡವೆಗಳು ಬೇಕಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿಯ ರಕ್ತವೂ ಒಂದೇಯೆಂದೂ, ದಲಿತರನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದೂ ಎಚ್ಚರಿಸಿದನು.

ಭಾಷೆಗಳು ಬೇರೆಯಾದರೂ ಭಾವ ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ,

'ಕುಂಡ ಕುಂಭಮಂಡ್ರು, ಕೊಂಡ ಪರ್ವತ ಮಂಡ್ರು
ಉಪ್ಪ ಲವಣ ಮಂಡ್ರು, ಒಕಟಿಗಾದೆ,
ಭಾಷಲಿಂತೆವೇರು, ಪರತತ್ತ್ವ ಮೊಕ್ಕಟೆ
ವಿಶ್ವದಾಭಿರಾಮ ವಿನುರವೇಮ ।' ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಬಾಹ್ಯಾಡಂಬರಗಳಿಗಿಂತಲೂ, ಆಚಾರಗಳಿಗಿಂತಲೂ ನಿರ್ಮಲವಾದ ಅಂತಃಕರಣೆ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ,

'ಆತ್ಮಶುದ್ಧಿಲೇನಿ ಆಚಾರಮದಿಯೇಲ
ಭಾಂಡಶುದ್ಧಿಲೇನಿ ಪಾಕಮೇಲ
ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಲೇನಿ ಶಿವಪೂಜ ಲೇಲರಾ'

ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ, ವೇಮನ.

ಶಕುನಗಳನ್ನು ಅಪಹಾಸ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಾ,

'ಬಲ್ಲಿ ಪಲುಕುಲುವಿನಿ ಪ್ರಜತಮ ಪನುಲೆಲ್ಲ
ಸಫಲಮುಲಗುನನುಚು ಸಂತಸಿಂಚಿ
ಕಾನಿ ಪನುಲಕು ಕರ್ಮ ಮಟಂದುರು' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

'ಜಾತಿ ನೀತಿವೇರು ಜನ್ಮಮುಲೋಕ್ಕಟಿ
ಘಸುಲವನ್ನೆ ವೇರು ಪಾಲೆಲ್ಲಯೊಕಟಿ
ಪುಷ್ಪಜಾತಿ ವೇರು ಪೂಜಯೊಕಟಿ
ದರ್ಶನಂಬು ವೇರು ದೈವಂಬೊಕ್ಕಟಿ'

ಎಂದು ಸಾರಿದ ವೇಮನ ಮಾನವತಾವಾದಿ. ಇದೇ ಭಿನ್ನತ್ವದಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವ. ಈ ಸೂತ್ರನಿಬದ್ಧತೆಯೇ ಭಾರತಜಾತಿ .

'ಅಜ್ಞಾನಮೆ ಶೂದ್ರತ್ವಮು-ಸುಜ್ಞಾನಮು ಬ್ರಹ್ಮವತಾಟ ಶ್ರುತುಲನು ವಿನರಾ ಅಜ್ಞಾನಮಣಚಿ ವಾಲ್ಮೀಕಿ-ಸುಜ್ಞಾನವು ಬ್ರಹ್ಮಮೊಂದೆ ಜೂಡರವೇಮಾ !' ಎಂದು 'ಶೂದ್ರತ್ವವೆ ಅಜ್ಞಾನ, ಸುಜ್ಞಾನವೆ ಬ್ರಹ್ಮ'ನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಮಹರ್ಷಿಯನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾನೆ.

'ದುಡ್ಡಿದ್ದವನೇ ದೊಡ್ಡಪ್ಪ'. ಬಂಡವಾಳಷಾಹಿ ವರ್ಗದ ಸುತ್ತಲೂ ಜನರು ಸುತ್ತುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಬಡಬಗ್ಗರನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ,

'ಪುತ್ತಡಿ ಗಲವಾನಿ ಪುಂಡು ಭಾದಯುಗೂಡ
ವಸುಧ ಲೋನ ಚಾಲ ವಾರ್ತ ಕೆಕ್ಕು
ಪೇದವಾನಿಯಿಂಟ ಪೆಂಡ್ಲೈನ ಅಡಗರು 'ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ದುಡ್ಡಿನ ಬೆಲೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗಬೇಕೆಂದೂ, ಬಡಜನರ ಬೆಲೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಬೇಕೆಂದೂ ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಶ್ರಮಶಕ್ತಿಯ ಬೆಲೆಯನ್ನು, ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳ ಬೆವರು ಬೆಲೆಯನ್ನು ಗುರ್ತಿಸಿದ ಸಾಮ್ಯವಾದಿ ವೇಮನ.

'ಭೂಮಿಲೋನ ಬುಟ್ಟು ಸಾರಮೆಲ್ಲನು
ತನುವುಲೋನ ಒಟ್ಟು ತತ್ತ್ವಮೆಲ್ಲ
ಶ್ರಮಮುಲೋನ ಪುಟ್ಟು ಸರ್ವಮು ತಾಪಾನು'

ಎಂದು ಮಾನವ ಸಮಾಜದ ಪ್ರಗತಿ ಶ್ರಮ ಶಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಆಧಾರವಾಗಿದೆಯೆಂಬ ಸಮಾಜವಾದವನ್ನು ವೇಮನ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತಾ ಜಾಡ್ಯವನ್ನು ಟೀಕಿಸಿದ ಮೊದಲನೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಕವಿ ವೇಮನ. ಔಷಧಿಯಿಲ್ಲದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತಾ ಜಾಡ್ಯವು ದೇಶಕ್ಕೆ ದೀರ್ಘ ರೋಗವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ತೆಲುಗು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಜಾಗೃತಗೊಳಿಸಿ ಸಮಾಜದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚಿತ್ರವಾಗಿ ಬರೆದ ಮೊದಲ ತೆಲಗು ಕವಿ ವೇಮನ.

ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ತನ್ನ ಜೀವನವನ್ನು ತಾನೇ ರೂಪಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುತ್ತಾನೆ.

'ವ್ರಾತಕಂಟೆ ಹೆಚ್ಚುವರಮೀಡು ದೈವಂಬು
ಚೇತಕಂಟೆ ಹೆಚ್ಚು ವ್ರಾತಲೇದು
ವ್ರಾತಕಜುಡು ಕರ್ತ, ಚೇತಕು ತಾಕರ್ತ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

'ಪರುಲಕುಪಕರಿಂಪ ಪಟ್ಟುಗೊಮ್ಮ
ಪರುಲಕುಪಕರಿಂಪ ಬಲಿಮಿ ವೇಮ
ದಿಕ್ಕುಲೇನಿವಾನಿ ದೀನತಬಾಪಿನ
ಪುರುಷುಡಿ ಹಮುನಂದೆ ಪೂಜ್ಯುಡಗು'

ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಸಹಕಾರ, ಸಹಾನುಭೂತಿ ಮೆಚ್ಚುವಂತಹ ಗುಣಗಳೆಂದೂ, ಮನುಷ್ಯ ಅವುಗಳನ್ನು ವೃದ್ಧಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ ವೇಮನ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ತೆಲುಗು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಗತಿಪರವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕಾಲಜ್ಞಾನ ತತ್ತ್ವಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಜಾತಿ ಭೇದಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದು, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವು ದರೊಂದಿಗೆ ಮಹಮ್ಮದೀಯ ಸಮೈಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಬೋಧಿಸಿದರು ಅಂದಿನ ಕಾಲದ ತತ್ತ್ವ ಕವಿಗಳು.

ತತ್ತ್ವಕವಿಗಳ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿದಾಗ ಇವು ಬುದ್ಧಿಗೆ, ಊಹೆಗೆ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಆಲೋಚನೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವುಗಳಾದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಪೃಹೆ, ಸಮಾಜ ಸಂಸ್ಕರಣಾಭಿಲಾಷೆ ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ.

ಇಂತಹ ತತ್ತ್ವಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಪೋತುಲೂರಿ ವೀರಬ್ರಹ್ಮಂ(17 ನೇ ಶತಮಾನ) ಪ್ರಮುಖನಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಈತನು ನಿತ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಎದುರೀಜಾಡಿದ ಮಹನೀಯನು. ಮತಸಾಮರಸ್ಯಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿ ನಿಂತನು. ಈತನು ಹರಿಜನರ

ಉದ್ಧಾರಕ್ಕಾಗಿ ಕಕ್ಕಯ್ಯನೆಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಶಿಷ್ಯನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡನು. ಹರಿಜನ ಕೇರಿಗೆ ಹೋಗಿ ಅದನ್ನು ಸಂಸ್ಕರಿಸಿದನು.

'ಏದಿರಾ ಕುಲಮು ಒರಿ ನಾದಕುಲಂಬನಿ ನಡುವರ ಜಾಣಾ
ಏದಿರಾ ಕುಲಮು ಎರುಗಕ ತಿರುಗೇವು
ನಾದಕುಲಂಬನಿ ನಡುವರಜಾಣಾ '

ಎಂಬ ತತ್ತ್ವಪದದಲ್ಲಿ

'ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷುಲೇನೆ ಕುಲಮು ಸೃಷ್ಟಿಲೋಪಲ
ರೆಂಡು ರೂಪು ಲೈಯುನ್ನವಿ ರೂಢಿಗಾಮ'

ಎಂದು ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರಿಬ್ಬರೆ ಜಾತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ವೀರ ಬ್ರಹ್ಮಂ ಶಿಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯನು ದೂದೇಕುಲ ಪಿದ್ಧಯ್ಯ. ಈತನು ತನ್ನ ಮಹಮ್ಮದೀಯ ಮತಸ್ಥರಿಂದ ಅವಮಾನಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾದನು. ಆಂಧ್ರ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಭೂತವನ್ನು ತೊಲಗಿಸಲು ಕಂಕಣ ತೊಟ್ಟನು.

'ಏಕುಲವುನಿ ನನು ವಿವರವುಲಡಿಗಿತೇ ಏವುನಿ ತೆಲುಪುದು
ಲೋಕುಲಕು ಕುಲುಗಾಕುಲಕು ದುರ್ಮಾರ್ಗುಲಕು ನೀ ದುಷ್ಟುಲಕೂ'

ಎಂದು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದನು. ಜಾತಿಗಿಂತ ಗುಣಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದನು.

ಹೀಗೆಯೇ ಇನ್ನೊಂದು ಅದ್ವೈತ ಕೀರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ನಿರಸನೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

'ಸಕಲಜಾತುಲಂದು ಸಾಂಬ ಶಿವುಡುಂಡಗಾ
ಜಾತುಲೆಂಚೇವಾಡು ಚಂಡಾಲುಡೌನು

ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಸಮಸಮಾಜ ಸ್ಥಾಪನೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ತತ್ತ್ವ ಕವಿಗಳ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾನವತಾವಾದ, ಲಕ್ಷಣವಾದ, 'ಸರ್ವಮಾನವ ಸಮಾನತ್ವ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಶಿಲಾಪ್ರತಿಮಕು ಪೂಜ ಶ್ರೀ ಕರಂಬುಗಾ ಜೇಸಿ
ಪಡಿ ಪ್ರದಕ್ಷಿಣ ಚೇಯು ಪಡತುಲಕುನು
ನಲ್ಲ ಸರಪುಗುಂಡು ನಡುಗ ಸಂತಾನ ಮಿಚ್ಚುನಾ
ವೆರ್ರಿಯಿಂತುಲ ಕುನು'

ಎಂದು ಕುಮ್ಮರಿ ಸಿದ್ಧಪ್ಪನೆಂಬ ಕವಿ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಕೊನೆಯುಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಕ್ಕೆ (feminism)ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತೇನೆ.

'One is not born, but rather becomes a woman'- ಹುಟ್ಟಿನಿಂದಲೆ ಯಾರೂ ಸ್ತ್ರೀಯರಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಹುಟ್ಟಿದ ನಂತರವೇ ಅವರು ಸ್ತ್ರೀಯರಾಗಿ ತಯಾರಾಗುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಸೈಮನ್ ಬೋವಿಯರ್. ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಿದ ರಚನೆಗಳು ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವ ತೆಲುಗು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ತೀರ ವಿರಳ.

'ಕವಿತ್ರಯಂ' ಎಂದು ಎನ್ನಿಸಿಕೊಂಡ ನನ್ನಯ, ತಿಕ್ಕನ, ಎರ್ರನ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಹಾನುಭೂತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿ ರಚಿಸಿದರೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ದ್ರೌಪದಿ, ಅಂಬ, ಕುಂತಿ, ಗಾಂಧಾರಿ, ಶಕುಂತಲ, ದಮಯಂತಿ, ದೇವಯಾನಿ ಮುಂತಾದ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತವೆ. ತನಗೆ ನಡೆದ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಭೀಷ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರತೀಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಅಂಬ, ತನಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಗನೇ ದುಷ್ಯಂತನ ನಂತರ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಆಳಬೇಕೆಂಬ ಷರತ್ತನ್ನು ಇತ್ತ ಶಕುಂತಲೆ, ತನಗೆ ನಡೆದ ಅವಮಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಾದ ಧರ್ಮರಾಯನನ್ನು ಟೀಕಿಸಲು ಹಿಂಜರಿಯದ ದ್ರೌಪದಿ ಮುಂತಾದವರು ತಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಭಯವಾಗಿ ಹೇಳುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

15ನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನಂತಾಮಾತ್ಯನ 'ಭೋಜರಾಜೀಯಂ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸ್ಥಿತಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಹಾನುಭೂತಿಯಿಂದ ಇದ್ದದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

'ಅರ್ಥಾಪೇಕ್ಷ ಗನ್ನಿಯ ಗೊನಿಪೋಯಿ
ಮುಸಲಿಕಿ ನಿಚ್ಚು ತಾಮಸುನಿ ಗತಿಕೇ
ಬಾಪಂಬು ಲೇಕಮೇ ಪತ್ನಿ ಬರಿರತ್ಯಜಿಂ
ಚೆನವಾನಿಗತಿಕೆ'

ಅನಂತನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕನ್ಯಾಶುಲ್ಕವೆಂಬ ಅನಾಚಾರ ಪ್ರಬಲವಾಗಿತ್ತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನ ಪದ್ಯ ಸಾಕ್ಷ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಮಹಾಪಾಪವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾ, ಮಗಳನ್ನು ದುಡ್ಡಿಗೋಸ್ಕರ ಓರ್ವ ಮುದುಕನಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡುವ ತಂದೆಯನ್ನು, ಅಕಾರಣವಾಗಿ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಬಾಧೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿ ಅವಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡುವ ಗಂಡನನ್ನು ದುಷ್ಟರನ್ನಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾನೆ ಕವಿ. ಇಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ

ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಮೇಲೆ ಕವಿಗಿದ್ದ ಸಹಾನುಭೂತಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವ ತೆಲುಗು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾನವತಾವಾದ, ಜಾತಿ, ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ನಿರ್ಮೂಲನವಾದ, ಸಮಾಜ ಸಂಸ್ಕರಣಾಭಿಲಾಷೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಚೈತನ್ಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತಾ ನಿರಸನೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಮುಂತಾದ ಜನಪರ ಆಶಯಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ ತೆಲುಗು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಧೋರಣೆಗಳು ವಿರಳವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಅಂದಿನ ಸಮಾಜದ ಜನರು ಅಥವಾ ಕವಿಗಳು ಶೋಷಣೆಗೆ ಈಡಾದರೂ ಕ್ರಾಂತಿ ಮಾಡುವ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಬಲಪಡಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಳ್ಳವರಾಗಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಏನಾದರೂ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯ ಹೇಳಿದಂತೆ,

> 'ಸರ್ವೇ ಜನಾ ಸುಖಿನೋಭವಂತು'
> ಸಮಸ್ತ ಸನ್ಮಂಗಳಾನಿ ಭವಂತು'.

ಎಂಬ ಮಾನವೀಯ ದೃಕ್ಪಥವನ್ನು ಅವರು ಹೊಂದಿದ್ದರೆಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ.

ಮೇರ ಮತ್ತು ಹಾಲಕ್ಕಿಗಳಲ್ಲಿ ಶವಸಂಸ್ಕಾರ ಪದ್ಧತಿಗಳು

ಡಾ. ಎಂ.ಬೈರೇಗೌಡ ಕೆ.ಪಿ.ದೊಡ್ಡಿ

ಜನನ ಕಾಲದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ, ಬದುಕಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನೊಡಗೂಡಿ ಮರಣ ಕಾಲದವರೆಗೆ ಕೆಲವು ವಿಧಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುವ ಪರಂಪರೆ ಎಲ್ಲ ಕುಲ, ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲೂ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆಯಾದರೂ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಕುಲದಿಂದ ಕುಲಕ್ಕೆ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಈ ಬಗೆಯ ಆಚರಣೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದು. ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಡಾ. ದೇವೆಂದ್ರಕುಮಾರ ಹಕಾರಿಯವರ, '' ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕಗೊಂಡ ಜನಪದ ಸಮಾಜದ ಸಮುದಾಯ ನಡವಳಿಕೆ, ನೈತಿಕತೆಯ ಆಂತರಿಕ ಧ್ವನಿ, ಅವರನ್ನು ಬಂಧಿಸಿದ ಅಮೂರ್ತ ಮಾದರಿಗಳು'' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು (ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಉಗ್ರ ಆಚರಣೆಗಳು, ಜಾನಪದ ಗಂಗೋತ್ರಿ ಪು-65, ಸಂ.8, ಸಂಚಿಕೆ 4. ಜೂನ್ 1996).

ಇದೇ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೆನ್ನಿ ವೈಟ್‌ಹೆಡ್ ತನ್ನ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು (The village God of South India P-146) ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಆಫ್ರಿಕಾದ ಮಾಂಬೆಟ್ಟು ಬುಡಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿರುವ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತ, ಈ ಕಪ್ಪುಜನ ರಕ್ತ ಚಿಮ್ಮುವವರೆಗೆ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ದ್ವೇಷರಹಿತವಾಗಿ ಹೊಡೆದಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಹೊಡೆದಾಟದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಗಾಯವಾಗಿ ನೆತ್ತರು ಚಿಮ್ಮಿದಾಗ ಹೊಡೆದಾಡಿದ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅವನ ರಕ್ತ ನೆಕ್ಕುತ್ತಾನೆ ಅಥವಾ ಹೀರುತ್ತಾನೆ. ಇದರಿಂದ ಅವರು ತಮ್ಮ ಸೋದರ ಸಂಬಂಧ ಗಟ್ಟಿಗೊಂಡಿತೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ದೇವರಿಗೆ ಬಲಿ ಕೊಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಗುಂಪಿನ ಸದಸ್ಯನೊಬ್ಬನನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ, ಮಚ್ಚು, ಕೊಡಲಿ ಅಥವಾ ಕುಡುಗೋಲಿನಿಂದ ಕಡಿದು, ರಕ್ತವನ್ನು ಚೆಲ್ಲಿ ದೇವರಿಗೆ ಬಲಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಮಾಂಬೆಟ್ಟು ಬುಡಕಟ್ಟು

ತಮ್ಮ ಗುಂಪು ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ದೇವರ ಜೊತೆ ಅತ್ಯಂತ ಗಾಢವಾದ ಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾಯಿತೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ (ಉದ್ಧೃತ : ಪ್ರೊ. ದೇವೇಂದ್ರಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ, ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಉಗ್ರ ಆಚರಣೆಗಳು, ಜಾನಪದ ಗಂಗೋತ್ರಿ, ಪು.65, ಸಂ.8, ಸಂಚಿಕೆ 4, ಜೂನ್ 1996). ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಮೇರ, ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡದ ಹಾಲಕ್ಕಿ ಈ ಎರಡು ಬುಡಕುಟ್ಟುಗಳ ವಿವಿಧ ಆಚರಣೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಾವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯಾಧಾರ ಮತ್ತು ವಕ್ತೃಗಳ ಹೇಳಿಕೆಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಜೀವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮಾಡುವ ವಿವಿಧ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳು ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವೋ ನಂತರ ಮಾಡುವ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ ಎಂಬುದು ಭಾರತಮೂಲ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದ ನಂಬಿಕೆ. ಕಾರಣ ಪಂಚಭೂತಗಳಿಂದಾದ ಕಾಯವನ್ನು ಪಂಚಭೂತಗಳಿಗೇ ಒಪ್ಪಿಸುವುದಲ್ಲದೇ, ದೇಹದಿಂದ ಹೊರಬಂದ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ನೆಲೆಯನ್ನು ತೋರಿದಂತಾಗುತ್ತದೆಂಬ ವಿಶ್ವಾಸ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವ ಅಂತ್ಯ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಶವ ಸಂಸ್ಕಾರ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿ, ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಅಂಗಗಳಾಗಿರುವುರಿಂದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಇತರ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಷ್ಟೇ ಮಹತ್ವವನ್ನು (ಗಮನವನ್ನು) ಈ ಶವಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೂ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ ಹಾಗೂ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಸತ್ತವನ ದೇಹಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸುವ ಕೊನೆಯ ಗೌರವವೇ ಈ ಶವಸಂಸ್ಕಾರ. ನಂತರ ಸತ್ತವರ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗಾಗಿ ಅಥವಾ ಶಾಂತಿಗಾಗಿ ಮಾಡುವ ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳು, ಉತ್ತರ ಕ್ರಿಯಾದಿಗಳು, ಸತ್ತ ಮೇಲೂ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಗೌರವ ತೋರುವ ಸಂಕೇತಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಸರಿಯಾಗಿ ಸಂಸ್ಕಾರ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ನೆರವೇರಿಸದಿದ್ದರೆ ಅವರ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಸದ್ಗತಿ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹಲವು ಧರ್ಮಗಳವರ ನಂಬಿಕೆ. ಇಂಥ ನಂಬಿಕೆಯ ಆಧಾರಗಳ ಮೇಲೆಯೇ ಮರಣ ಸಂಸ್ಕಾರ, ಉತ್ತರ ಕ್ರಿಯಾದಿಗಳ ಮುಂದುವರಿಕೆ.

ಮಾನವನ ಹುಟ್ಟು ಹಲವು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಪಸರಿಸಿ, ಏನೆಲ್ಲಾ ಕರ್ಮಾದಿಗಳು ಮುಗಿದ ನಂತರ ಸಾವು ಬರುವುದಂತೂ ನಿಶ್ಚಯ. ಅರ್ಥಾತ್ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಾನವನಿಗೊಂದು ದಿನ ಸಾವು ಖಂಡಿತ. ಆ ಸಾವಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಧರ್ಮ, ಜಾತಿಯ ಜನರು ತಮ್ಮ ಜನಾಂಗದ ಸಂಸ್ಕಾರ ಪದ್ಧತಿಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಆಚರಣೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಹಲಕೆಲವು ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳೊಂದಿಗೆ ಅದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಅನೂಚಾನವಾಗಿ

ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದಲ್ಲಂತೂ ವಾರ, ತಿಂಗಳುಗಟ್ಟಲೆ, ಭಯ ಭಕ್ತಿ, ಅಗಲಿಕೆಯ ನೋವು ಹಾಗೂ ಸತ್ತವರು ದೇವರಾಗುತ್ತಾರೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಂದ ಈ ಸಾವಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ಆಚರಣೆಗಳು ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದ ಜನರಿಗಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಂದು ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದ ಪ್ರಭಾವ ಕೂಡ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವುದು ಬದಲಾವಣೆಯ ಹೊಸ ಗಾಳಿ ಬೀಸುತ್ತಿರುವ ಸಂಕೇತ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುತ್ತಾರೆಂದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಂತೂ ಈ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಬಹು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಇದೆ. This rite is as important as all other rites de passage, because the hindus believe that through the Samskaras after the birth one conquers this earth and through the Samskaras after the death, the heaven.[1]

ಬರ್ಟಿನ್ ಬೆನ್‌ಡಿಕ್ಟ್ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ ''If the social fact of birth can be seen as gradual recognition beginning with the mother, extending to the father and other members of the household, then to the wider kin group and at last to the community at large, the social fact of death can be seen as being recognised immediately borne in upon the kin group the household and the nearest to the deceased''.[2] ಸಾವು ಒಂದು ಪ್ರಕೃತಿ ದತ್ತವಾದ ಕ್ರಿಯೆ. ಹೂವೊಂದು ಬದುಕಿರುವವರೆಗೆ ಅರಳಿ ಪರಿಮಳ ಬೀರಿ ತನ್ನ ಜೀವನವನ್ನು ಅವಸಾನದೆಡೆಗೆ ತಳ್ಳಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ. ಆದರೆ ಮಾನವ ಬದುಕಿರುವಾಗ ಸಮಾಜದ ಒಂದಂಗವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನೂ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನೂ ಸಮಾಜದ ಏರಿಳಿತಗಳನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಅವನಿಗೆ ನೀಡಿದ ಸಮಾಜವೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಸತ್ತರೂ, ಸತ್ತಿದ್ದಕ್ಕೂ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಾ ಅವು ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಮುಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆ ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಾಗಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳೊಂದಿಗೆ ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಮೂಲದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಸೆಲೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅಚ್ಚಳಿಯದಂತೆ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

1. ಮೇರರ ಶವಸಂಸ್ಕಾರ ಪದ್ಧತಿಗಳು

ಮೇರರ ಶವಸಂಸ್ಕಾರ ಪದ್ಧತಿಗಳಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಾಯುವ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಮಲಗಿರುವ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಯುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವರ ಮಕ್ಕಳು, ಸಂಬಂಧಿಕರು ನೀರು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ತ ನಂತರ ತಮ್ಮ ಕೂಡುಕಟ್ಟಿನ ಎಲ್ಲಾ ಜನರಿಗೂ ಸುದ್ದಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ತವರನ್ನು ಚಾಪೆಯಿಂದ ತೆಗೆದು ನೆಲದಲ್ಲಿ ಮಲಗಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಶವದ ತಲೆ ಮತ್ತು ಕಾಲಿನ ಬುಡದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಣ್ಣು ಹಾಕಿ, ಬಾಳೆ ಎಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹಿಡಿ ಅಕ್ಕಿ ಹಾಕಿ, ಕಾಯಿ ಒಡೆದು ಕಾಲಿನ ಬುಡದಲ್ಲಿ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ತಲೆಯ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ದೀಪ ಹಚ್ಚಿ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಹೊಸ ಹಲಗೆ ತಂದು ಉತ್ತರ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ಒಲೆ ಹೂಡಿ, ನೀರು ಕಾಯಿಸಿ, ಅರಿಸಿನ, ಸೀಗೇಕಾಯಿ ಹಚ್ಚಿ ಸಂಬಂಧಿಕರು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಬಂದವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ನೀರು ಹಾಕಿ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಲೆಯಿಂದ ಕಾಲಿನವರೆಗೂ ಹೊಸ ಬಟ್ಟೆಯಿಂದ ಮುಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ಬಟ್ಟೆಯಿಂದ ಕೆಲವು ತುಂಡುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಕಾಲು, ಸೊಂಟು, ಕೈಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಕುಟ್ಟಿದ ಎಲೆ ಅಡಿಕೆಯ ಪುಡಿಯನ್ನು ಶವದ ಬಾಯಿಗಿಟ್ಟು, ಮೊದಲೇ ತಯಾರಿಸಿದ ಚಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿಸಿ ನಾಲ್ಕು ಜನ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮೇರರು ಸತ್ತವರನ್ನು ಸುಡುವ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಮಕ್ಕಳು ಸತ್ತರೆ ಮಾತ್ರ ನೆಲಗರ (ಭೂಮಿಗೆ ಹಾಕುವುದು ಅಥವಾ ಹೂಳುವುದು) ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಸುಡುವ ಮುನ್ನ ತಂದೆಯಾದರೆ ಹಿರಿಯ ಮಗ, ತಾಯಿಯಾದರೆ ಕಿರಿಯ ಮಗ ಮಣ್ಣಿನ ಕೊಡಪಾನದಲ್ಲಿ ನೀರು ತುಂಬಿ ಮೂರು ಸುತ್ತು ಬಂದು ಸುತ್ತಿಗೊಂದರಂತೆ ತೂತುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ, ಪ್ರದಕ್ಷಿಣೆ ಹಾಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೂರು ಸುತ್ತು ಪ್ರದಕ್ಷಿಣೆ ಹಾಕಿದ ಮೇಲೆ ಎಡ ಹೆಗಲಿನ ಮೇಲಿರುವ ಮಣ್ಣಿನ ಕೊಡಪಾನವನ್ನು ಹಿಮ್ಮುಖವಾಗಿ ಬೀಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಂತರ ಶವ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಬಂದವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಆ ಕೊಡಪಾನವನ್ನು ಚೂರು ಚೂರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಮೇರರಲ್ಲಿ ''ಕಾಪಾ'' ಅಥವಾ ''ಗುರಿಕಾರ''ನಿಗೆ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಹುಟ್ಟು, ಯೌವನ, ಮದುವೆ ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೂ ಎಲ್ಲಾ ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳನ್ನೂ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನೂ ನಡೆಸಿಕೊಡುವವನು ಗುರಿಕಾರನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಗುರಿಕಾರ ಮೇರರ ಎಲ್ಲ ಆಚರಣೆಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮೇರರ ಶವ ಸಂಸ್ಕಾರದ

ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಇತರೆ ಜನಾಂಗಗಳ ಪ್ರಭಾವವಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಹೂಳುವ ಅಥವಾ ಸುಡುವ ಸಂಸ್ಕಾರ ಕ್ರಿಯೆ ಮುಗಿದ ನಂತರ ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ಮಿಂದು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಮನೆಯಲ್ಲಿದ್ದವರು ಮನೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ಶುದ್ಧಗೊಳಿಸಿ, ಅಡಿಗೆ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಬಂದವರಿಗೆಲ್ಲ ಊಟಕ್ಕೆ ಬಡಿಸಿ ಕಳುಹಿಸಿಕೊಡಬೇಕು.

ಹನ್ನೊಂದನೇ ದಿನಕ್ಕೆ ನೆಂಟರಿಷ್ಟರಿಗೆಲ್ಲ ಕರೆ ಕಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದೇ ಸೂತಕ ಕಳೆಯುವ ದಿನ. ಮನೆ ಮಂದಿಯೆಲ್ಲ ಗೋಮಯ, ಸೀಗೆಕಾಯಿಯಿಂದ ಸ್ನಾನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ತವರಿಗಿಂತ ಹಿರಿಯರು ಬದುಕಿದ್ದರೆ ಬೆಳ್ತಿಗೆ ಅಕ್ಕಿಗೆ ಬೆಲ್ಲ ಹಾಕಿ ಗಂಜಿ ಪರಮಾನ್ನ ಮಾಡಿ ಬಂದವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಬಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ತವರೇ ಆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯರಾದರೆ ಕಡುಬು, ಕಾಯಾಲು, ಕುಂಬಳಕಾಯಿ ಹುಳಿ ಮಾಡಿ ಬಡಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದೆ.

ಸುಟ್ಟ ಜಾಗದಲ್ಲಿನ ಬೂದಿಯನ್ನು ಒಂದು ಬುಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡು ಹೊಳೆಗೆ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಸುಟ್ಟಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹಸೆ ಮಾಡಿ ಅದರ ಮೇಲೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ತಯಾರಿಸಿರುವ ತಿಂಡಿ ತಿನಿಸುಗಳನ್ನು, ಪೇಟೆಯಿಂದ ತಂದ ತಿಂಡಿ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಅಗ್ರದ ಬಾಳೆ ಎಲೆ ಹಾಸಿ, ಅದರ ಮೇಲೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ತವರಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾದ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ತಿನಿಸುಗಳೂ ಅಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮನೆಗೆ ಬಂದು ಮಾಡಿರುವ ಅಡಿಗೆ ಊಟ ಬಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂಜೆಗೆ ಊರಿನ ಕಾಪ ಅಥವಾ ಪಾತ್ರಿಗೆ ಭೂತದ ಅವಾಹನೆಯಾಗಿ, ಸತ್ತವನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಭೂತದ ಆವಾಹನೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವವನನ್ನು ನೇಮ ಮಾಡುವವನು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಶವಸಂಸ್ಕಾರ ಮತ್ತು ಉತ್ತರ ಕ್ರಿಯಾದಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳೆಲ್ಲ ಮುಗಿದಂತೆಯೇ. ಮುಂದೆ ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಅಡಿಗೆ ಮಾಡಿದಾಗಲೆಲ್ಲ ಸತ್ತವರಿಗೆ ಎಡೆ ಹಾಕುವುದು ಇವರ ಪದ್ಧತಿ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದವು ಎಂದರೆ, ಬಿಸು, ಆಟಿ, ಅಮಾವಾಸ್ಯೆ, ಕಾವೇರಿ ಸಂಕ್ರಮಣ, ದೀಪಾವಳಿ, ಕೆಡ್ಡ, ಅಸ್ಯಾಡೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತುಳುನಾಡಿನ ಎಲ್ಲಾ ಹಬ್ಬಗಳನ್ನೂ ಮೇರರು ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಸ್ಯಾಡಿ ತಿಂಗಳ ಹುಣ್ಣಿಮೆ ಅಥವಾ ಅಮವಾಸ್ಯೆಗೆ ಆಟೀ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಬ್ಬ ಹಿರಿಯರನ್ನು ನೆನೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಬ್ಬ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಎಡೆ ಹಾಕುವ ಹಬ್ಬವೂ ಇದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

2. ಹಾಲಕ್ಕಿಗಳಲ್ಲಿ ಶವಸಂಸ್ಕಾರ ಪದ್ಧತಿಗಳು

ಹಾಲಕ್ಕಿಗಳ ಸಾವು ಕುಟುಂಬಕ್ಕಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಇಡೀ ಗ್ರಾಮಕ್ಕೇ ವೈಲಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಾವು ಸಮೀಪಿಸುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವಾಗ ಮನೆಯ ಹೊರ ಅಂಗಳಕ್ಕೆ ಸಾಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಲಕ್ಕಿಗಳಲ್ಲಿ ಶವಕ್ಕೆ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸುವ ಮತ್ತು ಪೂಜೆಗೆ ಕೂಡಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಗಳಿವೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಸಾವಿಗೆ ದುಷ್ಟ ಶಕ್ತಿಗಳ ಕೈವಾಡವಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಹಾಲಕ್ಕಿಗಳ ನಂಬಿಕೆ. ಸಾಂಕ್ರಾಮಿಕ ರೋಗಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾಗಿ ಅಥವಾ ಚಿಕ್ಕ ಮಕ್ಕಳು ಸತ್ತವರನ್ನುಳಿದು ಉಳಿದಂತೆ ಸುಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಹಾಲಕ್ಕಿಗಳಲ್ಲಿದೆ.[3] ಸಮಾಧಿ ಅಥವಾ ಹೂಳುವ ಸುಡುವ ಜಾಗವನ್ನು ಇವರು 'ಸೂಡ್ಲೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮಕ್ಕಳ ಮತ್ತು ದೊಡ್ಡವರ ಸೂಡ್ಲೆಗಳು ಊರ ಹೊರಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಸಾವು ಸಂಭವಿಸಿದ ಕೂಡಲೇ ಕೊಡವರು ಗುಂಡು ಹಾರಿಸಿ, ಮುರಿಯರು ಡೋಲು ಬಾರಿಸಿ ಮರಣ ಸುದ್ದಿಯನ್ನು ಸಾರುವಂತೆ, ಹಾಲಕ್ಕಿಗಳು ಶಂಖವೂದಿ ಮರಣ ವಾರ್ತೆಯನ್ನು ಸಮಾಜ ಬಾಂಧವರಿಗೆ ತಲುಪಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಕೆಲವೆಡೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ (ಉದ್ಧೃತ : ಡಾ.ಎನ್.ಆರ್.ನಾಯಕ್, ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪು. 152, ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಲಿಕೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು 1993).

ಸಾವಿನ ಸೂಚನೆಗಳು ಕಂಡಾಗ ಮೊದಲೇ ತಿಳಿಸಿದಂತೆ ಅವನನ್ನು ಅಥವಾ ಅವಳನ್ನು ಹೊರಗೆ ಹಾಕುವ ರೂಢಿ ಹಾಲಕ್ಕಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇವೆ. ಸಾವಿನ ಸುದ್ದಿ ಮುಟ್ಟಿದ ಕೂಡಲೇ ಊರಗೌಡ, ಬುದವಂತ, ಊರಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮನೆಗೊಬ್ಬರಂತೆ ಗಂಡಸರು ಮೃತನ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ನೆರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹತ್ತಿರದ ಸಂಬಂಧಿ, ಆಪ್ತರು, ಮಕ್ಕಳು ಸಾಯುತ್ತಿರುವವನ ಬಾಯಿಗೆ ತುಲಸಿ ನೀರು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ (ತುಲಸಿ ಹಾಲಕ್ಕಿಗಳಿಗೆ ಬಹುಪವಿತ್ರವಾದದ್ದು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹಾಲಕ್ಕಿಗಳ ಮನೆಯ ಮುಂದೆ ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನಿರ್ಮಿಸಿದ ತುಲಸೀ ಕಟ್ಟೆಯ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ತುಲಸೀ ಗಿಡವೊಂದನ್ನು ಜೋಪಾನವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿ, ಶ್ರದ್ಧೆ, ಭಯ, ಭಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಪೂಜೆ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು ಹಾಗೂ ತುಲಸೀ ಹಾಡುಗಳು ಓತಪ್ರೋತವಾಗಿ ಹಾಲಕ್ಕಿ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಾರ್ತಿಯರ ಬಾಯಿಂದ ಹರಿಯುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು).[4] ಸಾವು ಸಂಭವಿಸಿದ ಕೂಡಲೇ ಮೃತರ ಬಳಿ ದೀಪವೊಂದನ್ನು ಹಚ್ಚಿಡುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ತ ಮನೆಯ ಮುಂದೆ ಬೆಂಕಿಯ ಕೊಳ್ಳಿಯೊಂದನ್ನು ಇಡುತ್ತಾರೆ.

ಸತ್ತವನು ತಿರುಪತಿ ಯಾತ್ರೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದವನಾದರೆ, ಆತನಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಗೌರವ. ಹಾಗೆ ತಿರುಪತಿ ಯಾತ್ರೆ ಮಾಡಿ ಬಂದವನು ಮರಣಿಸಿದರೆ, ಹೆಣದ ಮುಂದೆ ಹಲಿ (ರಂಗೋಲಿ) ಬಿಟ್ಟು, ಶವದ ಕೊರಳಿಗೆ ತುಲಸೀ ಮಾಲೆಯನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ತಿರುಪತಿ ತೀರ್ಥವೆಂದು ಅದೇ ತುಲಸಿ ನೀರನ್ನು ಬಾಯಿಗೆ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಆ ನಂತರ ಶವದ ಮೈ,ಕೈ,ಕಾಲು,ಬುಜ,ಹಣೆಗಳಿಗೆ ಎಣ್ಣೆಯನ್ನು ಹಚ್ಚಿ, ಬಿಸಿ ನೀರಿನ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ದಕ್ಷಿಣ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ತಲೆಯಿಟ್ಟು ಮನೆಯ ಹೊರ ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಜಗಲಿಯ ಮೇಲೆ ಚಾಪೆ ಹಾಕಿ ಮಲಗಿಸುತ್ತಾರೆ.[5] ಬಲ ಹಸ್ತದ ಬುಡಕ್ಕೆ ವಸ್ತ್ರವೊಂದನ್ನಿಡಿದು ಒಂದು ಹಿಡಿ ಅಕ್ಕಿ, ಹೂಗಳನ್ನು ಹಸ್ತದಲ್ಲಿ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಹಾಕಿದ ಕೈಯಿಂದ ಉದುರಿದ ಅಕ್ಕಿ, ಹೂವನ್ನು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯಾದ ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳು ಅಥವಾ ಸೊಸೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ದೇವರ ಪಟದ ಮುಂದಿಡುತ್ತಾಳೆ. ನಂತರ ಶವದ ಬಾಯಿಗೆ ಅನ್ನದ ತುತ್ತೊಂದನ್ನು ಹಾಕಿ, ತೆಗೆದು, ಬಾಯಿ ತೊಳೆದು, ಕವಳ(ಪುಡಿ ಮಾಡಿದ ಎಲೆ ಅಡಿಕೆ)ವನ್ನು ಬಾಯಿಗೆ ತುಂಬುತ್ತಾರೆ. ಬಂದವರು, ಮೃತನ ಮಕ್ಕಳು, ಸಂಬಂಧಿಕರೆಲ್ಲ ಪೂಜೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಗಳು ಮತ್ತು ತೆಂಗಿನ ಮಡಿಲಿನಿಂದ (ತೆಂಗಿನ ಸೋಗೆ ಅಥವಾ ಗರಿ) ತಯಾರಿಸಿದ ಸಿದಗಿ (ಚಟ್ಟ)ಯ ಮೇಲೆ ಅಂಗಾತ ಮಲಗಿಸಿ, ಹೊಸ ಬಿಳಿ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಮುಚ್ಚಿ, ಹುರಿಯಿಂದ ಬಿಗಿಯುತ್ತಾರೆ. ಶ್ಮಶಾನಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುವ ಮೊದಲು ಮೃತನ ಮಗ ಇಲ್ಲವೆ ಉತ್ತರಕ್ರಿಯೆ ಮಾಡುವವನು (ಅವರಲ್ಲಿಯೇ ಪೂಜಾರಿ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲೊಬ್ಬನಿರುತ್ತಾನೆ) ಕಾಯೊಡೆದು ಅಂತಿಮ ಗೌರವವನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಾನೆ.

ತಿರುಪತಿ ಯಾತ್ರೆ ಮಾಡಿದವನ ಶವವಾದರೆ, ಮತ್ತೊಬ್ಬ ತಿರುಪತಿ ಯಾತ್ರೆ ಮಾಡಿದವನು ಬಂದು, ತುಲಸೀ ಮಾಲೆ ಹಾಕಿ, ಮೃತನ ಹಣೆ ಭುಜ ಮತ್ತು ಎದೆಯ ಮೇಲೆ ಶ್ರೀಗಂಧದ ನಾಮ ಬಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಆ ನಂತರ ಹೆಣಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಬಟ್ಟೆ ತೊಡಿಸಿ, ತಲೆಗೆ ರುಮಾಲು ಸುತ್ತಿ, ಒಂದು ಚೂಳಿ ಬುಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿ ಅಲುಗಾಡದಂತೆ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ದಾರದಿಂದ ಬಿಗಿದು, ಗಳು ತೆಂಗಿನ ಗರಿಯ ಸಿದಿಗೆಗೆ ಕಟ್ಟಿ ಕಾಯೊಡೆದು ಸಮಸ್ಕರಿಸಿದ ಮೇಲೆ ವಿಶೇಷ ವಾದ್ಯ ವೈಭವದೊಂದಿಗೆ ಶವಯಾತ್ರೆ ಹೊರಡುತ್ತದೆ.

ಶವವನ್ನು ಶ್ಮಶಾನಕ್ಕೊಯ್ಯುವಾಗ ಮಧ್ಯ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆ ನೆಲದ ಮೇಲಿಳಿಸಿ ಹಿಂದು ಮುಂದೆ ಮಾಡಿದ ನಂತರ ಶ್ಮಶಾನಕ್ಕೆ ಹೊತ್ತೊಯ್ಯುತ್ತಾರೆ.[6] (ಶವಯಾತ್ರೆ ಒಯ್ಯುವಾಗ ಚಿಲ್ಲರೆ ಕಾಸು, ಮಂಡಕ್ಕಿ ಅಥವಾ ಪುರಿಯನ್ನು ಶವದ ಮೇಲೆ ಎರಚಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಕುರಿತು ಯಾವುದೇ ವಿವರಗಳು ನಾನು ಸಂದರ್ಶಿಸಿರುವ

ವರ್ಕ್ಸ್‌ಗಳಿಂದ ತಿಳಿದು ಬಂದಿಲ್ಲ). ಶವವನ್ನು ಮಧ್ಯ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಇಡುವುದರ ಉದ್ದೇಶ ಸತ್ತವನು ಒಂದು ವೇಳೆ ದೆವ್ವವಾದರೆ ಶವವನ್ನು ನೆಲದ ಮೇಲಿಟ್ಟವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಬರುತ್ತದೆಯಂತೆ. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ನೇರವಾಗಿ ಮನೆಗೇ ಬಂದು ಮನೆ ಮಂದಿಗಳ ಮೇಲೆಲ್ಲ ಬಂದು ಬಿಡುತ್ತದೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ.

ಶ್ಮಶಾನದಲ್ಲಿ ಮೊದಲೇ ಕೆಲವು ಮಂದಿ ಹೋಗಿ ಸೌದೆಯನ್ನು ಜೋಡಿಸಿ ಅಟ್ಟಣಿಗೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೂಳುವುದಾದರೆ ಗುಣಿಯನ್ನು ತೆಗೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಶವವನ್ನು ಅಟ್ಟಣಿಗೆಯ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿಸಿ ಆತ/ಆಕೆ ಬಳಸಿದ್ದ ಬಟ್ಟೆ, ದಾಸನಾದರೆ ಅರ್ಥಾತ್ ತಿರುಪತಿ ಯಾತ್ರೆ ಮಾಡಿದವನಾದರೆ, ಅವನ ಮಣಿಸರ, ಅಕ್ಕಿ, ಕಾಯಿ ಮತ್ತು ಒಂದಿಷ್ಟು ಹಣ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಮೃತನಿಗೆ ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚುವವನು ಆತನ ಮಗ. ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸೋದರ ಸಂಬಂಧಿಯ ಮಗ. ಹಾಲಕ್ಕಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣವನ್ನು ಸುಟ್ಟು ಹಿಂದಿರುಗಿ ನೋಡಬಾರದಂತೆ. ಶವ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಹೋದವರು ಕೆರೆ, ಹಳ್ಳಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿ, ಮಡಿವಾಳನ ಕಾರಬೂದಿಯನ್ನು ಮೈಮೇಲೆ ಸಿಂಪಡಿಸಿಕೊಂಡು, ಸತ್ತವರ ಮನೆಗೆ ಹೋಗದೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮನೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಮನೆಯ ಹೊರಗೇ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿ ತದನಂತರ ಒಳಗೆ ಹೋಗುವ ಪದ್ಧತಿ ಇದೆ.

ಮೃತನ ಉತ್ತರಕ್ರಿಯಾದಿ ಅಥವಾ ತಿಥಿ ಅಥವಾ ಶ್ರಾದ್ಧವನ್ನು ಯಾವಾಗ ಮಾಡುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಊರ ಗೌಡ ಅಥವಾ ಬುದುವಂತ ಅಂದೇ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೃತನ ಹಿರಿಯ ಮಗ ಅಥವಾ ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವನ ಅಣ್ಣ-ತಮ್ಮಂದಿರ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲೊಬ್ಬರು ತಲೆ ಬೋಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ತಲೆ ಬೋಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದವನು ಉತ್ತರಕ್ರಿಯಾದಿ ಅಥವಾ ''ಮೃತನ ಹಬ್ಬ'' ಮುಗಿಯುವವರೆಗೆ ಪ್ರಾಣತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಸದಾ ಉರಿಯುವಂತೆ ಒಂದು ಹಣತೆಯನ್ನು ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಉರಿಸುತ್ತ ಇರಬೇಕು.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹಾಲಕ್ಕಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು, ಐದು, ಇಲ್ಲವೇ ಹನ್ನೆರಡು ದಿವಸಗಳಿಗೆ ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಶ್ರಾದ್ಧ ಅಥವಾ ಮೃತನ ಹಬ್ಬದ ಆಚರಣೆ ಹಾಲಕ್ಕಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಹು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದು ಮಡಿವಾಳನ ಕಾರಬೂದಿ' ಯಿಂದ ಊರನ್ನೆಲ್ಲ ಶುದ್ಧಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೃತನ ಮಗ ಹಾಗೂ ಸಮಾನ ವಯಸ್ಸಿನ ಐದಾರು ಜನರು ಶ್ರಾದ್ಧದ ದಿನ ಬೆಳಗಿನಿಂದ ಉಪವಾಸವಿದ್ದು, ಆತನಿಗೆ ಗೌರವ ಸೂಚಕವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಉಪವಾಸವಿರುವವರನ್ನು ಹರಿಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಬಹಳ ನೇಮದಿಂದ ಇದ್ದು ಈ ಹರಿಗಳು ಸತ್ತವನಿಗೆ ಸದ್ಗತಿ ತೋರಲು ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರಧಾರಿಗಳಂತೆ ಆ ಜನರಿಗೆ ಗೋಚರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಶ್ರಾದ್ಧದ ದಿನ ಬಾಳೆಯ ದಿಂಡು, ಅಮೃತ ಬಳ್ಳಿ, ಉತ್ತರಾಣಿ ಗಿಡಗಳ ಸಮೇತ ದೆವ್ವವನ್ನು ಕಡಿಯಲು ಅಂದರೆ ಸತ್ತವನು ದೆವ್ವವಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಆತನನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಹಾಲಕ್ಕಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ಒಬ್ಬ ನೋಟಗಾರ ಅಥವಾ ಮಾಟಗಾರ ಬಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಮೃತನ ಮನೆಯವರು ಆತನನ್ನು ಆಮಂತ್ರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ದೆವ್ವ ಕಡಿಯಲು ಬಂದ ಮಾಟಗಾರನಿಗೆ ಕತ್ತಿ, ಮಣೆ, ಅಕ್ಕಿ, ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಅಣಿ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ನೋಟಗಾರ ಅಥವಾ ಮಾಟಗಾರರು ಕಾಳಿಯನ್ನು ಮೈಮೇಲೆ ಭಾರ (ಆವಾಹನೆ) ಬರಿಸಿಕೊಂಡು, ತಾನು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ತಂದಿದ್ದ ಬಾಳೆಯ ದಿಂಡು, ಅಮೃತ ಬಳ್ಳಿ, ಉತ್ತರಾಣಿ ಕಡ್ಡಿಗಳನ್ನು ಮಣೆಯ ಮೇಲಿಟ್ಟು ಆವೇಶದಿಂದ ಕೊಚ್ಚಿ ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಮೃತನ ಆತ್ಮವನ್ನು ತಾನು ಬಂಧಿಸಿದ್ದೇನೆ, ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲಿಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕೆಂದು ಕೇಳಿ ಮೃತನ ಮನೆಯವರು ಹೇಳಿದ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆವೇಶದಿಂದ ತೆಂಗಿನ ಕಾಯಿ ಒಡೆದು, ಕಡಿಗಳು (ಹೋಳುಗಳು) ಮೇಲ್ಮುಖವಾಗಿ ಬೀಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ಮೇಲ್ಮುಖವಾಗಿ ಬೀಳದಿದ್ದರೆ ಪ್ರೇತಾತ್ಮವು ಅವರು ಹೇಳಿದ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ತೆಂಗಿನ ಕಡಿಗಳು ಮೇಲ್ಮುಖವಾಗಿ ಬೀಳುವ ವರೆಗೂ ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಒಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ಅನುಮತಿ ದೊರೆತ ಮೇಲೆ ಊರ ಗೌಡನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ಮಶಾನಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಸುಟ್ಟ ಸ್ಥಳದಿಂದ ಬೂದಿಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಕೊಂಡು, ಸುಟ್ಟಾಗ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕಾರದ ದಿನ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿದ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ತಂದು ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಮೃತನ ಉತ್ತರ ಕ್ರಿಯಾದಿಗಳನ್ನು ನೆರವೇರಿಸುತ್ತಿರುವ ಮಗ ಅಥವಾ ಯಾರೋ ಅವನು ಹರಿಗಳ ಕಾಲು ತೊಳೆದು ಅವರಿಗೆ ಗೌರವ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಊರ ಗೌಡ ತುಲಸಿ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಧಿಯ ಬಳಿಗೆ ತಂದಿದ್ದ ತಿನಿಸುಗಳ ಅಲ್ಪ ಭಾಗವನ್ನು ಒಂದು ಬಾಳೆ ಎಲೆಯ ಮೇಲೆ ಮೀಸಲಿಡುತ್ತಾರೆ. ಆ ಮೀಸಲಿಗೆ ಕಾಗೆಗಳು ಬಂದರೆ ಮೃತರು ಸಂತೃಪ್ತರಾದರೆಂದು ಬಗೆಯುತ್ತಾರೆ.[8]

ಕಾಗೆಗಳು ಮೀಸಲು ತಿನ್ನುವವರೆಗೆ ಹಸಿದಿದ್ದ ಹರಿಗಳಿಗೆ ಊಟ ಬಡಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಕಾಗೆಗಳು ಮೀಸಲು ಮುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಅವರಿಗೆ ಊಟ ಬಡಿಸುವುದು. ಹರಿಗಳಿಗೆ ಉಣಬಡಿಸಿದ ನಂತರ ಊರ ಗೌಡ, ಬುದವಂತ, ಶ್ರಾದ್ಧಕ್ಕೆ ಬಂದ ನೆಂಟರಿಷ್ಟರು, ಊರ ಜನ ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಊಟ ಬಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಊಟ ಮುಗಿಸಿದವರಿಗೆಲ್ಲ ಊರ ಗೌಡನಿಂದ ಕವಳ (ಎಲೆ ಅಡಿಕೆ) ಕೊಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹಾಲಕ್ಕಿಗಳಿಗೂ ಸತ್ತ ಸೂತಕವಿದೆ. ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ದಿನ ಸೂತಕದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ತ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ದಿನ ಹಾಗೂ ವರ್ಷಕ್ಕೆ

ಪಾಯಸಾದಿ ವಿಶೇಷ ಅಡಿಗೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ನೆಂಟರಿಷ್ಟರನ್ನು ಕರೆದು ಊಣಬಡಿಸಿ ಅವರೊಡನೆ ತಾವೂ ಊಟ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಶವ ಸಂಸ್ಕಾರಾದಿಗಳು, ಕ್ರಿಯಾ ಕರ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಕರೆಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿಲ್ಲ. ಕುಲದ ಗೌಡ, ನೋಟಕಾರ, ಬುದವಂತರ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲವೂ ಸಾಂಗೋಪಾಂಗವಾಗಿ ನೆರವೇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಂದು ನಾಗರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ, ನಾಗರಿಕ ಜನ ಸಂಪರ್ಕದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಕೆಲವರು ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಕರೆಸಿ ತರ್ಪಣ ಬಿಡಿಸುವುದು, ಪಿಂಡಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು :

1. Quoted by Lal Srivastava -Folk Cultural and Oral Tradition P - 225 (1974)
2. Burton Benedict, Indians in a plural Society, P-115, London : (Her mejesty's stationery office - 1961).
3. ಹಾಲಕ್ಕಿಗಳದೇ ಒಂದು ಪಂಗಡವಾದ ಗೊಂಡರಲ್ಲಿ ಸತ್ತವರನ್ನು ದಹನ ಮಾಡುವುದು ಕಡಿಮೆ, ಹುಗಿಯುವದೇ ಹೆಚ್ಚು. (ನೋಡಿ : ಗೊಂಡರ ಪದಗಳು, ಪು.11. ಡಾ.ಎಲ್.ಆರ್.ಹೆಗಡೆ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು- 1977).
4. ಶವದ ತಲೆ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಉರಿಸುವ ದೀಪ ಹಾಗೂ ಮನೆಯ ಮುಂದೆ ಹೊತ್ತಿಸಿಟ್ಟ ಬೆಂಕಿ ಸಾವಿನ ಸಂಕೇತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಹಣತೆಯ ಎಣ್ಣೆ ಮುಗಿದು ತಾನಾಗಿ ನಂದುವವರೆಗೆ ಉರಿಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಯಾರೂ ಅದನ್ನು ಆರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಎಣ್ಣೆ ಋಣ ಇರುವವರೆಗೆ ಹೇಗೆ ಆ ದೀಪ ಉರಿಯುತ್ತದೆಯೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಮನುಷ್ಯನ ಆಯಸ್ಸು ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ಸಾವು ನಿಶ್ಚಯವೆಂಬುದು ಅವರ ನಂಬಿಕೆ.
5. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮರಣ ಸಮೀಪಿಸಿದಾಗ ಎಲ್ಲಾ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲೂ ಮನೆಯ ಹೊರ ಜಗುಲಿಗೆ ಅಥವಾ ಬಯಲಿಗೆ ತಂದು ಚಾಪೆಯ ಮೇಲೆ ಹಾಕುವುದು ರೂಢಿ. ಆದರೆ ಕೊರಮರಲ್ಲಿ ಈ ಪದ್ಧತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.ಸಾಯುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಈ ಮನೆಗಾಗಿ, ಮನೆಯ

ಜನರಿಗಾಗಿ ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನು ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಂಡವನು. ಅವನಿಗೆ ಸಾಯುವಾಗಲೂ ಆ ಮನೆಯ ಆಶ್ರಯ ಬೇಡವೇ ? ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವನು ಮನೆಯೊಳಗೇ ಸಾಯಲಿ ಎಂದು ಬಿಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಈಗ ಕೊರಮರಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಬೇರ ಜನಾಂಗದ ಸಂಪರ್ಕ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. (ಡಾ.ಬಿ.ಪಿ.ರಾಮಯ್ಯ, ಕೊರಮರ ಕೆಲವು ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳು, ಜಾನಪದ ಜಗತ್ತು, ಪು.29, ಅಕ್ಟೋಬರ್ ಮತ್ತು ಡಿಸೆಂಬರ್ 1995ರ ಸಂಚಿಕೆ.)

6. ಮಧ್ಯ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ದಾರಿ ಕೂಡುವ ಕಡೆ ಶವವನ್ನು ಇಳಿಸಿ ಶವ ಹೊರುವವರು ಹೆಗಲು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಅಥವಾ ಹಿಂದು ಮುಂದಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಮುಂದೆ ಸತ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿ ದೆವ್ವವಾದರೆ ದಾರಿ ತಪ್ಪಿಸುವ ಕ್ರಮವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

7. ಮಡಿವಾಳನ ಕಾರಬೂದಿ ಎಂದರೆ ಉಬ್ಬೆ ಒಲೆಯ ಬೂದಿಯನ್ನು ಹಸುವಿನ ಗಂಜಲಕ್ಕೆ ಬೆರೆಸಿ, ಊರಿನ ಎಲ್ಲಾ ಮನೆಗಳ ಮೇಲೂ ಚಿಮುಕಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಶುದ್ಧಗೊಳಿಸುವುದು. ಇದು ತಿಥಿಯ ಹಿಂದಿನ ದಿನವೇ ನೆರವೇರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಕಾರ್‌ಬೂದಿ ಅಥವಾ ಕಾರ ಅಂದರೆ ಕ್ಷಾರ, ತೆಂಗಿನ ಕಾಯಿ ಸಿಪ್ಪೆಯನ್ನು ಸುಲಿದು ಅದನ್ನು ಸುಟ್ಟುಮಾಡಿದ ಬೂದಿ ಎಂದು ಡಾ.ಎಲ್.ಆರ್.ಹೆಗಡೆ ತಮ್ಮ ಗೊಂಡರ ಪದಗಳು ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಗೊಂಡರ ಪದಗಳು, ಪು. 11, ಕ.ಸಾ.ಪ. 1977).

8. ಗೊಂಡರ ಮರಣ ಸಂಸ್ಕಾರದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಡಾ.ಎಲ್.ಆರ್. ಹೆಗಡೆಯವರು ಕಾಗೆ ಅದನ್ನು ತಿನ್ನಲೇ ಬೇಕೆಂದಿಲ್ಲ. ಮಾಘವನ್ನು ಮಾಡಿ ಎಲ್ಲಾ ಪಿತೃಗಳನ್ನು ಕರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಒಬ್ಬನು ಅದನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ (ಗೊಂಡರ ಪದಗಳು-ಪು. 12, ಕ.ಸಾ.ಪ. 1977).

ವಕ್ತೃ ವಿವರ

ಕ್ರ.ಸಂ.	ಹೆಸರು.	ವಯಸ್ಸು	ಲಿಂಗ	ಊರು	ತಾಲ್ಲೂಕು
೧.	ದ್ಯಾಪಾಮೇರಾ	೬೯	ಗಂ	ಯಡಾಡಿಮತ್ಯಾಡಿ(ನಾಲ್ತೂರು)	ಕುಂದಾಪುರ
೨.	ಹೆರೆಯಮೇರಾ	೪೬	ಗಂ	ಯಡಾಡಿಮತ್ಯಾಡಿ (ನಾಲ್ತೂರು)	ಕುಂದಾಪುರ
೩.	ಚೆಂದು	೭೫	ಹೆಂ	ಯಡಾಡಿಮತ್ಯಾಡಿ (ನಾಲ್ತೂರು)	ಕುಂದಾಪುರ
೪.	ಚಿಕ್ಕು	೭೫	ಹೆಂ	ಸುಬ್ಬನಕೆರೆ ಜಡ್ಡು (ಜಪ್ತಿ)	ಕುಂದಾಪುರ
೫.	ಐತು	೬೩	ಹೆಂ	ಸುಬ್ಬನಕೆರೆ ಜಡ್ಡು (ಜಪ್ತಿ)	ಕುಂದಾಪುರ
೬.	ಬಾಲುಮೇರಾ	೫೦	ಗಂ	ಆವರ್ಸೆ	ಕುಂದಾಪುರ
೭.	ಕೈಮಲ	೭೦	ಗಂ	ಕಾರೆಗುಡ್ಡೆ (ಶಿಶಿಲ)	ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ
೮.	ಜೋಗಮೇರಾ	೫೦	ಗಂ	ಬಾಪಿಕೈಸರು	ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ (ಶಿವಮೊಗ್ಗ)
೯.	ಯಂಕಮೇರಾ	೬೫	ಗಂ	ಬಾಪಿಕೈಸರು	ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ (ಶಿವಮೊಗ್ಗ)
೧೦.	ಕರಿಯಪ್ಪಗೌಡ	೮೦	ಹೆಂ	ಸಾಲೀಕೇರಿ	ಹೊನ್ನಾವರ
೧೧.	ಗಂಗೇಗೌಡ	೮೫	ಗಂ	ಸಾಲೀಕೇರಿ	ಹೊನ್ನಾವರ
೧೨.	ಗಾಯತ್ರಿಗೌಡ	೪೬	ಹೆಂ	ಹಳದಿಪುರ	ಹೊನ್ನಾವರ
೧೩.	ಚೆಣ್ಣುಗೌಡ	೧೧೦	ಗಂ	ಕುಂಟಗಣಿ ಆಸುವಳ್ಳಿ	ಅಂಕೋಲಾ
೧೪.	ಪುಟ್ಟಬೀರಗೌಡ	೮೦	ಗಂ	ಕುಂಟಗಣಿ ಕಳುಮನೆ	ಅಂಕೋಲಾ
೧೫.	ಸುಕ್ರಿಬೊಮ್ಮಗೌಡ	೬೫	ಹೆಂ	ಬಡಿಗೇರಿ	ಅಂಕೋಲಾ
೧೬.	ಚಣ್ಣುನಿಂಗಗೌಡ	೫೨	ಹೆಂ	ಬಡಿಗೇರಿ	ಅಂಕೋಲಾ

ಆಧಾರ ಗ್ರಂಥಗಳು :

೧. ಡಾ. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ, ತೊದವರು, ಐ.ಬಿ.ಎಚ್.ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೨.

೨. ಡಾ. ಅಭಯಕುಮಾರ್, ಮುಗೇರರ ಕುಣಿತಗಳು ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳು, ಪಿಎಚ್.ಡಿ.ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ, ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮಂಗಳೂರು.

೩. ಡಾ. ಕರಿಶೆಟ್ಟಿ ರುದ್ರಪ್ಪ, ಮ್ಯಾಸನಾಯಕರು ಒಂದು ಜನಾಂಗಿಕ ಅಧ್ಯಯನ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು,೧೯೯೪.

೪. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಲಿಕೆಯ ಕೃತಿಗಳು.

೫. ಡಾ. ಟಿ.ಗೋವಿಂದರಾಜು, ಚನ್ನಾದೇವಿ ಅಗ್ರಹಾರ ಒಂದು ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಸ್ತಕಜೇನು, ಚನ್ನಾದೇವಿ ಅಗ್ರಹಾರ, ೧೯೯೩.

೬. ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಪಿ.ನಾಯಕ್, ಉತ್ತರಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಲೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ. ವಿ., ಧಾರವಾಢ.

೭. ಡಾ. ಕೆ.ಚಿನ್ನಪ್ಪಗೌಡ, ಬೂತಾರಾಧನೆ ಒಂದು ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನ, ಮುದಿಪು ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಂಗಳೂರು, ೧೯೯೦.

೮. ಡಾ. ಎಂ.ಎ.ಜಯಚಂದ್ರ, ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಕಥೆಗಳು ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೫

೯. ಜಾನಪದ ಗಂಗೋತ್ರಿಯ ವಿವಿಧ ಸಂಚಿಕೆ, ಸಂಪುಟಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೦. ಜಾನಪದ ಜಗತ್ತು ಪತ್ರಿಕೆಯ ವಿವಿಧ ಸಂಚಿಕೆ, ಸಂಪುಟಗಳು. ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೧. ಡಾ. ದೇವೇಂದ್ರಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ. ಜಾನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ದುಃಖಾಂತ ನಿರೂಪಣೆ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು. ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೫.

೧೨. ಡಾ.ಎನ್.ಆರ್.ನಾಯಕ್, ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡಜಿಲ್ಲೆಯ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳ ಜಾನಪದ, ಕ.ವಿ.ವಿ., ದಾರವಾಡ,೧೯೮೯

೧೩. ಎಲ್.ವಿ.ಪೈ,ಕನ್ನಡ ಕೊಂಕಣಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕ.ವಿ.ವಿ, ಧಾರವಾಡ.

೧೪. ಡಾ.ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಕರಾವಳಿ ಜಾನಪದ.

೧೫. ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಗಿರಿಜನ ನಾಡಿಗೆ ಪಯಣ, ರಾಗಿರೊಟ್ಟಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು,೧೯೯೧.

೧೬. ಡಾ.ರಾಜಣ್ಣ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಒಕ್ಕಲಿಗರಲ್ಲಿ ಕುಂಚಿಟಿಗರು ಒಂದು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ, ೧೯೯೪, ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಅಪ್ರಕಟಿತ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ. ಬೆಂಗಳೂರು.ವಿ.ವಿ.

೧೭. ಡಾ.ಎಂ.ಎಸ್.ಲಠ್ಠೆ-ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಂತಿಯ ಹಾಡುಗಳು. ಮಲ್ಲಸರ್ಜ ಪ್ರಕಾಶನ,೧೯೭೫.

೧೮. ಡಾ.ತೀ.ನಂ.ಶಂಕರನಾರಾಯಣ, ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮಾನಸ ಗಂಗೋತ್ರಿ,ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು,೧೯೮೨.

೧೯. ಡಾ.ಎಲ್.ಆರ್.ಹೆಗಡೆ, ಉತ್ತರಕನ್ನಡದ ಸಿದ್ಧಿ ಜನರು, ಐ.ಬಿ.ಎಚ್. ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೨.

೨೦. ಡಾ.ಎಲ್.ಆರ್.ಹೆಗಡೆ, ಗೊಂಡರ ಪದಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೭೭.

೨೧. ಡಾ.ಹರಿಲಾಲ್ ಕೆ.ಪವಾರ್, ಕರ್ನಾಟಕದ ಹೆಳವರು ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ (ಜಾನಪದೀಯ),ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೫.

ಕೂಟ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಮಾನದಂಡಗಳು : ಒಂದು ಮರು ಪರಿಶೀಲನೆ

ತಮಿಳ್ ಸೆಲ್ವಿ

ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಚರಿತ್ರೆ, ಜಾನಪದ, ಇತ್ಯಾದಿ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬರುವಲ್ಲಿ ೧೮-೧೯ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಲ್ಲಿಸಿರುವ ಸೇವೆ ಮಹತ್ತರವಾದುದು, ಸ್ಮರಣೀಯವಾದುದು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ಅನುಸರಿಸಿರುವ ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳು ಗಮನಾರ್ಹ. ಒಂದು: ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. ಇದನ್ನು ಕೆಲವರು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಎನ್ನುತ್ತಾರಾದರೂ, ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಧರ್ಮ, ಸಮಕಾಲೀನ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿದೆ. ಎರಡು; ವಸಾಹತುಷಾಹಿ ಧೋರಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ನಿಲುವು. ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಜಾಗತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಇಂತಹ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನೂ, ಅವುಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿರುವ ವಸಾಹತುಷಾಹಿ ಧೋರಣೆಯನ್ನೂ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಿವೆ. ಮತ್ತು ಸಬಾಲ್ಟನ್ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಚರಿತ್ರೆ ಬರೆಯಬೇಕೆನ್ನುವ ಹೇಳಿಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಮೌಖಿಕ ಹೇಳಿಕೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹುಡುಕಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ೧೯೮೩ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ 'ರಣಜಿತ್ ಕುಹಾ'ನ 'Insurgency in colonical India' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಮೌಖಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸಕಾರರಿಗೆ ಶಾಸನಗಳೇ ಇಂದಿಗೂ ಪ್ರಮುಖ ಆಕರಗಳಾಗಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನಾಧರಿಸಿ ಇತಿಹಾಸ ರಚಿಸುವುದರಿಂದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಂಜಿಕೆ ನಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸಕಾರರಲ್ಲಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಹಲವಾರು ಮುಖಗಳಿವೆ. ಯಾರು ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾರೋ ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಇತಿಹಾಸ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆಳುವವರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಆಳಿದವರ ಚರಿತ್ರೆ ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಅವರ ಧೋರಣೆ, ಮನೋಭಾವಗಳು

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಯಾರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಚರಿತ್ರೆ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆಂಬುದೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇತಿಹಾಸ ರಚನೆಯ ಮೂಲಭೂತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಏನೇ ಹೇಳಿದರೂ ಒಂದು ನಾಡಿನ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಇತಿಹಾಸ ರಚಿಸಬೇಕೆಂಬ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯುಳ್ಳವರು ಆ ನಾಡಿನ ಬಹುಮುಖ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು, ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಮೂಡಿ ಬಂದಿರುವ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕು. ಇಂತಹ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತರಾಗುವಾಗ ಆಂಗ್ಲದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ದಾರಿತಪ್ಪಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಉದಾ:-ಗೆ, 'ಶಾಸನದ ಲಿಪಿಕಾರ ಯಾರು ' ಎಂಬುದರ ಚರ್ಚೆಯಾಗಬಹುದು ಅಥವಾ ಲಿಪಿಕಾರನೆಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವ 'ವಿಶ್ವಕರ್ಮ' ಒಬ್ಬನೇ ಅಥವಾ ಅದು ವೃತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪದನಾಮವೇ ಎಂಬ ಚರ್ಚೆಯಿರಬಹುದು. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ಐರೋಪ್ಯರ ಚಿಂತನೆಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದುದು. ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯಾಗಲಿ, ಅದರ 'Author' ಯಾರು ಎಂಬುದರ ಕಡೆಗೆ ಅವರ ಗಮನ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅವರಿಗೆ ಅದು ಮಹತ್ವದ ವಿಚಾರವೆನ್ನಿಸುವ ಭಾವ ತಲೆಮಾರುಗಳಿಂದ ಬಂದಿರುವಂತಹುದು. ಅಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೇ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಭಾರತೀಯರದು ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ಹರಿದು ಬಂದಿರುವ ಪರಂಪರೆ. ಭಾರತೀಯರು 'ಬರಹ'ಕ್ಕೆ ನೀಡಿದ ಮಹತ್ವವನ್ನು 'ಬರಹಗಾರ'ನಿಗೆ ನೀಡಿಲ್ಲ. ಅದು ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅನ್ನಿಸಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ವೇದಾಗಮಗಳಿಂದಾರಂಭಿಸಿ, ಮತ್ತಿತರ ಯಾವ ಪ್ರಾಚೀನ 'ಬರಹ'ಗಳಲ್ಲೂ ಬರಹಗಾರನನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನೋಡುವ ನಿಲುವನ್ನು ಮರುಪ್ರಶ್ನೆಗೊಳಪಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಒಂದೊಂದು ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವು ಇದೆ. ಆಬ್ಜೆಕ್ಟೀವ್ ಎನ್ನುವುದು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲು ಕಾರಣ 'ಕೂಟ ಶಾಸನ'ಗಳು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವಲ್ಲಿ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿರುವ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಪುನರ್‌ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕಾಗಿ.

ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುನಾರಚಿಸಲು ಶಾಸನಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಹೊರತಾದ ವಿಷಯುಗಳು, ಧೋರಣೆಗಳು, ಪೂರ್ವಾನ್ವಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ನೇರವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ. 'ಇತಿಹಾಸ ನಮ್ಮ ಭೂತವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ನಿನ್ನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯೇ ತಪ್ಪಾಗಿದ್ದರೆ, ಇಂದನ್ನು ಮತ್ತು ನಾಳೆಯನ್ನು ಕಾಣುವ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಮಸುಕಾಗುತ್ತದೆ'.

ಚರಿತ್ರೆಯ ಮುಖ್ಯ ಆಕರಗಳಾದ ಶಾಸನಗಳು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕೃತಕ ಶಾಸನಗಳಾಗಿರಬಹುದೆಂಬುದು ಈಗಾಗಲೇ ವಿದ್ವಾಂಸರ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೊಳಗಾಗಿರುವ ಸಂಗತಿ. ಅದರಲ್ಲೂ ಗಂಗರ ತಾಮ್ರ ಶಾಸನಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಅವುಗಳ ನೈಜತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಗಳಾಗಿವೆ. ಇದುವರೆಗೂ ಗಂಗರ ಒಟ್ಟು ೬೯ ತಾಮ್ರ ಶಾಸನಗಳು ದೊರಕಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ೧೯ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಕೃತಕ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಲಾಗಿದೆ.[೧] ಇದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸಿರುವ ಮನೋಧರ್ಮ, ತರ್ಕ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿವೆ. ಅವು ಭಾರತೀಯ ಮನೋಧರ್ಮಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುವು. ಅವುಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಪರಿಶೀಲನೆಗೊಳಪಡಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದಲ್ಲಿ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವಾದರೂ ನೈಜವೆಂದು ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮುಖ್ಯ ಆಕರಗಳಾಗಬಹುದೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನವನ್ನು ಸಿದ್ಧ ಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಶಾಸನಗಳನ್ನು 'ಕೃತಕ' ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂದೇಹಾಸ್ಪದ ನಿಲುವುಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಇಷ್ಟೊಂದು ದೀರ್ಘ ಪೀಠಿಕೆಯನ್ನು ನೀಡಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ಲೇಖನದ ಉದ್ದೇಶ, ಕೃತಕ ಶಾಸನಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾದವುಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದು ಕೃತಕ ಹೌದೋ ಅಲ್ಲವೋ ಎಂದು ಚರ್ಚಿಸುವುದಲ್ಲ. ಸಮಸ್ಯೆಯ ವಲಯವನ್ನು Re-construct ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ 'ಕೃತಕ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದಾಗಿದೆ.

ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಶಾಸನಗಳು ಕೃತಕ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅಳೆಯಬಹುದೆಂಬ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯಿಂದ ಮೂಡಿಬಂದದ್ದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, 'ಕೃತಕ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಒಂದು ರೀತಿಯ 'ಕಟ್ಟುವಿಕೆ'ಯಾಗಿದೆ. ಇದು ೧೮ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಚುರವಾದ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಸತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದೆಂಬ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವಿನಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಧಾರೆ ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ಹರಿದು ಬಂದಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ, ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ನಿಲುವು, ಚಿಂತನಾಕ್ರಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ಇತರರಿಗಿಂತ ಸಂಪೂರ್ಣ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಕೂಟಶಾಸನ(?)' ಗಳನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಕೃತಕ ಶಾಸನಗಳೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಬಳಸುವ ಮಾನದಂಡಗಳು ಹೀಗಿವೆ : ಭಾಷೆ, ಲಿಪಿ, ಕಾಲ, ಐತಿಹಾಸಿಕ ದಾಖಲೆಗಳು ಹಾಗೂ ಕಾರ್ಬನ್ ಡೇಟಿಂಗ್.

---

೧. ಹರತಿಸಿರಿ, ತಲಕಾಡು ಗಂಗರ ಕೃತಕ ತಾಮ್ರ ಶಾಸನಗಳು, Dr.H.S. ಗೋಪಾಲರಾವ್.

ಭಾಷೆ : ಬಾಷಾ ಸ್ವರೂಪದ ಆಧಾರದ ಮೇಲಿಂದ ಭಾಷಾ ತಜ್ಞರು ಭಾಷೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಹಂತಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಭಾಷೆಯ ಸರಿಸುಮಾರು ಕಾಲವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿ, ಶಾಸನಗಳನ್ನು ವಿಶ್ವಸನೀಯವೋ ಅಲ್ಲವೋ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ತಾಮ್ರ ಶಾಸನಗಳ ಕೃತಕತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಬಳಸುವ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಭಾಷೆ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲೂ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಯಾವುದೇ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಸಂಪರ್ಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಿದ್ದು, ಸಂಚಾರದ ಪರಿಧಿ ಮಿತಗೊಂಡಿರುವ ಇಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲೂ ಒಂದೇ ರಾಜ್ಯದ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯೂ ಭಾಷೆಯ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಬಳಕೆಯಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಾದ ವಿಚಾರ. ಅಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪರ್ಕದ ಕೊರತೆಯಿಂದಾಗಿಯೋ, ಅಥವಾ ಮತ್ತಾವುದೋ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೋ, ಭಾಷೆ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸದಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ನಿಧಾನವಾಗಿರಬಹುದು. ಈ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಯಾರೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಒಂದು ಶಾಸನವನ್ನು 'ಆದರ ಭಾಷೆ ಅಶುದ್ಧವಾಗಿದೆ' ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಯೋಚಿಸಬೇಕು: ಭಾಷೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಕೆಲವು ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಕೃತಕ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವಾಗ ಫ್ಲೀಟರೂ, ಲಕ್ಷ್ಮೀನರಸಿಂಹರಾಯರು ಮತ್ತು R.S. ಪಂಚಮುಖಿಯವರೂ 'ಭಾಷೆ ಅಶುದ್ಧವಾಗಿದೆ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ.' ಉದಾ :- ೧. ಗೆ 'ಲಿಪಿ ಸ್ವರೂಪದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಶಾಸನವನ್ನು ಕೃತಕ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗದಿದ್ದರೂ, ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬ ತಪ್ಪುಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಕ್ಕಾಗದು'[೧], ೨. ಇಸ್ಲಾಂಪುರ 'ತಾಮ್ರ ಶಾಸನದ ಲಿಪಿ ಸ್ವರೂಪವು ಆಕ್ಷೇಪಾರ್ಹವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಭಾಷೆಯೂ, ಬರವಣಿಗೆಯೂ ಅಶುದ್ಧವಾಗಿದೆ'[೨], ೩. 'ಮಲ್ಲೋಹಳ್ಳಿ ತಾಮ್ರ ಶಾಸನದ ಲಿಪಿ ಸ್ವರೂಪವು ೯-೧೦ನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಸೇರುವುದಾಗಿದ್ದು ಯಥೇಚ್ಛವಾದ ಭಾಷಾ ಅಶುದ್ಧತೆಯಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನೂ ಕೃತಕ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ'[೩]. ಹಾಗೆಯೇ ಭಿಂಟವಾಡಿ ಮತ್ತು ತಗರ್ತಿ (ತಗರೆ) ಶಾಸನಗಳೂ ಅಶುದ್ಧ ಭಾಷೆಯಿಂದಾಗಿ ಕೃತಕವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿವೆ.

---

೧. ಕರ್ನಾಟಕದ ಅರಸು ಮನೆತನಗಳು: N. ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣರಾವ್ ಮತ್ತು R.S. ಪಂಚಮುಖಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಇತಿಹಾಸ ಸಂಶೋಧಕ ಮಂಡಲಿ, ಧಾರವಾಡ, 1946, ಪು. 152.

೨. ಎಪಿಗ್ರಾಫಿಯಾ ಇಂಡಿಕಾ, ಸಂಪುಟ 12, 48,

೩. ಹರತಿಸಿರಿ, ತಲಕಾಡು ಗಂಗರ ಕೃತಕ ತಾಮ್ರ ಶಾಸನಗಳು, H.S. ಗೋಪಾಲರಾವ್, ಪು. 776.

ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ, ಭಾಷೆಯ ಅಶುದ್ಧತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದನ್ನು ಕೃತಕ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿ ಎಂಬುದು. ಶುದ್ಧ-ಅಶುದ್ಧ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಅಳತೆಗೋಲು. ಭಾಷೆ ಶುದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಇಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಬಹುತೇಕ ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ದಾಖಲಾಗಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಇಲ್ಲಿನ ಪರಿಸರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಸ್ಪೃಶ್ಯ-ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಂತೆ ಶುದ್ಧ-ಅಶುದ್ಧ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದನ್ನು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಫ್ಲೀಟರು ಭಾಷೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ ಇಸ್ಲಾಂಪುರ ತಾಮ್ರ ಶಾಸನವನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದ ಅರಸುಮನೆತನಗಳಲ್ಲಿ, ಶ್ರೀ ಪಂಚಮುಖಿ ಮತ್ತು ಎಸ್.ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣರಾಯರು- 'ಇದರ ಲಿಪಿ ಸ್ವರೂಪವು ಆಕ್ಷೇಪಾರ್ಹ ವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಭಾಷೆಯೂ, ಬರವಣಿಗೆಯೂ ಅಶುದ್ಧವಾಗಿದೆಯೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಇದರ ನಿಜತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ (ಫ್ಲೀಟರು) ಸಂಶಯಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ನಿಜವೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಶಾಸನಗಳೂ ಅಶುದ್ಧ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಯುಕ್ತಿ ಗ್ರಾಹ್ಯವಲ್ಲ [೧] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಫ್ಲೀಟರು ಕೃತಕವೆಂದೇ ನಿರ್ಧರಿಸಿದ್ದ ಮಲ್ಲೋಹಳ್ಳಿ ಶಾಸನ [೨] ವನ್ನು ಕುರಿತು ''ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ತಪ್ಪುಗಳಿದ್ದರೂ ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಕೃತಕವೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗದು''[೩]-ಎಂದು ಚರ್ಚಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅದರ ವಿಶ್ವಸನೀಯತೆಯನ್ನು ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇಂತಹ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಬೇಕಾದಷ್ಟಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲು ಕಾರಣ. ಭಾಷೆಯ ಅಶುದ್ಧತೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲಿಂದ ಇನ್ನೂ ಕೃತಕವೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿರುವ ಶಾಸನಗಳನ್ನೂ, ಮೇಲಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ ಏಕೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಬಾರದು ಎಂಬುದಕ್ಕಾಗಿ.

ಲಿಪಿ : ಶಾಸನಗಳ ಕೃತಕತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶ, ಲಿಪಿ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆಯೂ ಮೇಲಿನ ವಾದವನ್ನೇ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು. ಮುದ್ರಣಯಂತ್ರ, ಹಾಗೂ ಕಂಪ್ಯೂಟರ್ ಸೌಲಭ್ಯ ಹೊಂದಿರುವ 20 ನೇ ಶತಮಾನದ ಆಧುನಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿಯೂ ಏಕಪ್ರಕಾರದ ಲಿಪಿಯನ್ನು ನೋಡಲು

---

೧. ಕರ್ನಾಟಕದ ಅರಸು ಮನೆತನಗಳು, ಪು. 118.

೨. ಇಂಡಿಯನ್ ಆಂಟಿಕ್ವಯರಿ, Vol -V ಪು. 136

೩. ಕರ್ನಾ.ಅ.ಮನೆ.ಗಳು, ಪು. 116.

ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. 18-19ನೇ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಸರ್ಕಾರಿ ಪತ್ರ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಸರ್ಕಾರಿ ದಾಖಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಬರಹದ ಶೈಲಿಯನ್ನೇ ಇಂದಿಗೂ ಕೆಲವರು ಬಳಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ವರ್ತಮಾನದ ದಿನಗಳಲ್ಲೇ ಪ್ರಾಂತ್ಯದಿಂದ ಪ್ರಾಂತ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಲಿಪಿ ಬದಲಾವಣೆ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿನ ಲಿಪಿ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ದೊಡ್ಡ ದೋಷವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಂದು ಸಂಪರ್ಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಭಾವದಿಂದಲೋ ಅಥವಾ ಮತ್ತಾವ ಕಾರಣದಿಂದಲೋ ಲಿಪಿ ಸ್ವರೂಪ ಕೆಲವು ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಉಳಿಸಿ ಕೊಂಡಿರಬಹುದು.

> "ಶ್ರೀಪುರುಷನ ಜಾವಳಿ, ಹೊಸೂರು, ದೇವರಹಳ್ಳಿ ಶಾಸನಗಳ ಅಕ್ಷರಗಳು ಪೂರ್ವ ಚಾಲುಕ್ಯ ಮನೆತನದ 1ನೆಯ ವಿಜಯಾದಿತ್ಯನ (ಕ್ರಿ.ಶ.751-769) ಒಂದು ತಾಮ್ರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ಇವೆ. ಸುಮಾರು 40 ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ಹೊರಟ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ ೩ನೆಯ ಗೋವಿಂದನ ಮಣ್ಣೆ ತಾಮ್ರ ಶಾಸನವನ್ನೂ (ಕ್ರಿ.ಶ.802) ಇವುಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ಉಳಿದ ಅಂಶಗಳಾವುವೂ ಆಕ್ಷೇಪಾರ್ಹವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಫ್ಲೀಟರು ಇದನ್ನು ಕೃತಕವೆಂದು ಹೇಳಿದುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ದೇವರಹಳ್ಳಿ ಶಾಸನವನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುವಾಗ ಫ್ಲೀಟರು ಈ ಶಾಸನವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಶಿಲ್ಪಿ ಶ್ರೀಪುರುಷನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು ಕೊರೆದಿದ್ದರೂ 'ಖ' ಮತ್ತು 'ಬ' ಅಕ್ಷರಗಳ ರೂಪಗಳು ಕ್ರಿ.ಶ.804ಕ್ಕೆ ಮುಂಚಿನ ವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅವು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಹುಟ್ಟಿದುವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಿಜಯಾದಿತ್ಯನ ಶಾಸನ ದಲ್ಲಿಯೇ 'ಖ' ಅಕ್ಷರದ ರೂಪವಿರುವುದರಿಂದ ಇದನ್ನಿಟ್ಟು ಕೊಂಡು ಕೃತಕವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪು. ಶ್ರೀಪುರುಷನ ಕಾಲವು ಲಿಪಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಕಾಲವಾದುದರಿಂದ ಅಕ್ಷರಗಳ ಹಳೆ ಹೊಸ ರೂಪಗಳಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ..."[೧]

ಎಂದು ಕರ್ನಾಟಕದ ಅರಸು ಮನೆತನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಿದ್ದೂ, ಹಲವು ತಾಮ್ರ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಲಿಪಿಯ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಕೃತಕವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಲಾದ ವಿನಾಯಿತಿಯ ಮಾರ್ಗಗಳ ಮೂಲಕ

೧.ಕರ್ನಾ. ಅ.ಮನೆ.ಪು. 117

ಅವುಗಳನ್ನು ಪರೀಶೀಲನೆಗೊಳಪಡಿಸುವುದು ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. 'ತಂಜಾವೂರು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಲಿಪಿ ಸ್ವರೂಪದ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ವಂಶಾವಳಿ ಮತ್ತು ನಿರ್ದೇಶಿತ ಕಾಲವು ಸರಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಿಜ ಪ್ರತಿ ಎಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ದೋಷವಾಗಲಾರದು,'[೧] ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮಾಹಿತಿಗಳು : ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನೂ ಶಾಸನಗಳ ಕೃತಕತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವಲ್ಲಿ ಮಾನದಂಡಗಳಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಗಂಗರ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಓದುವವರಿಗೆ ಆ ವಿವರಗಳು ಗೊಂದಲವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. Iನೇ ಮಾಧವನಿಂದ ಅವಿನೀತನವರೆಗೆ ಆಳಿದ ರಾಜರ ವಂಶಾವಳಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನೈಜ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲೂ ಏಕಾಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ. ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳೂ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ,

೧. ಗುಮ್ಮರೆಡ್ಡಿ ಪುರದ ಶಾಸನ[೨] ದಲ್ಲಿ ಮಾಧವನ ಮಗ ಹರಿವರ್ಮನೆಂದಿದ್ದರೆ, ಪೆನುಗೊಂಡೆ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ [೩] ಅದೇ ಮಾಧವನ ಮಗನು ಅಯ್ಯವರ್ಮ್ಮನೆಂದಿದೆ. ಬಿ.ಎಲ್.ರೈಸರು ಹರಿವರ್ಮ ಶಬ್ದದ ಅಪಭ್ರಂಶ ರೂಪವೇ ಅಯ್ಯವರ್ಮ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಚುಕುಟ್ಟೂರು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ[೪] ಮಾಧವನ ಮಗ ಕೃಷ್ಣವರ್ಮ ಎಂದಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಹರಿವರ್ಮ, ಅಯ್ಯವರ್ಮ, ಕೃಷ್ಣವರ್ಮ ಮೂರೂ ಹೆಸರುಗಳೂ ಒಬ್ಬನದೇ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರಲಾಗಿದೆ.

೨. ಇದುವರೆಗೂ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಕೊಂಗುಣಿವರ್ಮನನ್ನು ಗಂಗರ ಮೂಲ ಪುರುಷನೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಬೆಂಡಿಗಾನ ಹಳ್ಳಿಯ ತಾಮ್ರ ಶಾಸನವು[೫] ೧ನೇ ಮಾಧವನೇ ಗಂಗರ ಮೂಲ ಪುರುಷನೆಂದು ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕೊಂಗುಣಿ ವರ್ಮನ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಇವನಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಅದನ್ನು ನೈಜ ಶಾಸನವೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ !

೩. ಗಂಗರ ವಂಶಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಅದುವರೆಗೆ ಕಾಣಿಸದಿರುವ ಜಯತೇಜ ದತ್ತಿಯನ ಚಿಕ್ಕಬಳ್ಳಾಪುರ ಶಾಸನವನ್ನೂ[೬] ವಿಶ್ವಸನೀಯವೆಂದೇ ಒಪ್ಪಲಾಗಿದೆ.

---

೧. ಹರತಿ ಸಿರಿ, ಪು. 772
೨. ಮೈಸೂರು ಆರ್ಕಿಯಾಲಜಿಕಲ್ ರಿಪೋರ್ಟ್, 1912
೩. ಎಪಿಗ್ರಫಿಯಾ ಇಂಡಿಕಾ, Vol-XIV, ಪು.331
೪. ಮೈ.ಆ.ರಿ- 1924
೫. ಮೈ.ಆ.ರಿ- 1915
೬. ಮೈ.ಆ.ರಿ- 1914

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬರಲಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು, ಅಲ್ಲಿ ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಾದ ನಿರ್ಧಾರವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾದ ವಂಶಾವಳಿ ಹಾಗೂ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಆಧಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ದೋಷವನ್ನು ಮುಕ್ತವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಶಾಸನಗಳ ಕೃತಕತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಈ ಮಾನದಂಡ ಸಮರ್ಪಕವಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅದೇ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಕೆಲವು ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು :

> 'ಜಯತೇಜ ದತ್ತಿಯನ ಚಿಕ್ಕಬಳ್ಳಾಪುರ ತಾಮ್ರ ಪಟಗಳಲ್ಲಿ ವಂಶಾವಳಿಯ ಉಲ್ಲೇಖ ದೋಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವಂತಿದ್ದರೂ ನಿರ್ದೇಶಿತ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸರಿಹೊಂದುವ ಲಿಪಿಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಇದನ್ನು ವಿಶ್ವಸನೀಯ ಎಂದೇ ಒಪ್ಪಲಾಗಿದೆ'. [೧]

ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರತಿಕೂಲ ವಿವರಗಳಿರುವ ಲೋಕ ತ್ರಿಣೇತ್ರ ಯುವರಾಜ ಮಾರಸಿಂಹನ ಮಣ್ಣೆ ಮತ್ತು ಆಲೂರು ಶಾಸನಗಳ ವಿಶ್ವಸನೀಯತೆಯ ಬಗೆಗೂ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಏಕಾಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ. ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿವರಗಳು ಸರಿಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಫ್ಲೀಟರು ವಾದಿಸಿದರೆ, ಎನ್ ಲ.ನ. ರಾಯರು ಮತ್ತು ಆರ್.ಎಸ್. ಪಂಚಮುಖಿಯವರು ಆ ವಾದವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ ಹಾಗೂ ವಿಶ್ವಸನೀಯ ಶಾಸನವೆಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ.

ಕಾರ್ಬನ್ ಡೇಟಿಂಗ್ : ಕಾರ್ಬನ್ ಡೇಟಿಂಗ್ ಎನ್ನುವ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಶಾಸನವಿರುವ ವಸ್ತು(ತಾಮ್ರ ಪಟ)ವಿನ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ಅರಿಯಬಹುದು. ಆದರೆ, ಬಹು ಹಿಂದೆಯೇ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲಾದ ತಾಮ್ರ ಪಟದಲ್ಲಿ ಹಲವು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ಶಾಸನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಪರೀಕ್ಷೆ ನಿರ್ಣಾಯಕವೆನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಲವಾರು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ತಾಮ್ರ ಶಾಸನದ ಮೂಲ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಅದರ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರತಿಯನ್ನು ನಕಲು ಮಾಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ.

ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಕೃತಕವೆಂದು ನಿರ್ಧಾರಗೊಂಡ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಸಬಾಲ್ಟನ್ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಪರಾಮರ್ಶಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಬರೆಯುವವರಿಗೆ 'ವಿಷಯ'ವೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆ ವಿಷಯ ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ವಿಧಾನವೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಲೇಖನದ

---

೧. ಹರತಿ ಸಿರಿ, ಪು. 779

ವಸ್ತು ಆ ವಿಧಾನವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು ಮಾತ್ರ. ತಾಮ್ರ ಪಟಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ ಶಿಲಾಲೇಖಗಳಲ್ಲೂ ಲಿಪಿ, ಭಾಷೆ, ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರತಿಕೂಲ ವಿವರಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನೂ ಕೃತಕವೆಂದು ಪಕ್ಕಕ್ಕಿಡುವುದಿಲ್ಲ ! .

ಭಾರತೀಯರ ಇತಿಹಾಸ ರಚನೆಯ ವಿಧಾನ ಆಂಗ್ಲರಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದುದು. ಭಾರತದ, ತನ್ಮೂಲಕ ಕರ್ನಾಟಕದ ಇತಿಹಾಸ ರಚನೆ, ಸಂಶೋಧನೆ ಹೊಸ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಗಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಹಲವಾರು ಸಂಶೋಧಕರು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾತ್ರ.

'ಸಮನೆ ಸಲ್ಲದ ಕುಳನುಂ' - ಒಂದು ಪರಿಶೀಲನೆ.

ಬಿ.ರಾಜಶೇಖರ ಅಕ್ಕಲಕೋಟ

ಕೇಶಿರಾಜನ 'ಶಬ್ದಮಣಿ ದರ್ಪಣ'ವು ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಪಾದಕರೂ ಟೀಕಾಕಾರರೂ ಮತ್ತಷ್ಟು ಸಂದಿಗ್ಧಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ವಿಷಾದದಿಂದ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಮಾತು ಸತ್ಯವೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಎನ್ನಿಸದೆ ಇರದು.

ಕೇಶಿರಾಜನು ದೇಶೀಯ ವ್ಯಂಜನಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸುತ್ತ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಪದ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆ ಪದ್ಯ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಇದೆ :

'' ಅತಿ ಪೀಡನದಿಂ ರೇಫಾ।ಶ್ರೀತಮಾದ ಱಕಾರಮುಂ ಸಮಂತು ಡಕಾರಾ ।
ಶ್ರೀತಮಾದ ಱಟನುಮಂಗೀ।ಕೃತ ಪದಲತ್ವಕ್ಕೆ ಸಮನೆ ಸಲ್ಲದ ಕುಳನುಂ ॥[೧]

(ಶಬ್ದ ಮಣಿದರ್ಪಣ)

ವೃತ್ತಿ :''ರೇಫೆ ಪುಟ್ಟುವ ತಾಣಮಂ ಬೆಟ್ಟಿತ್ತಾಗುಚ್ಚರಿಸೆ ಱಕಾರಂ ಪುಟ್ಟುಗುಂ; ಡಕಾರ ಪುಟ್ಟುವ ತಾಣಮಂ ಬೆಟ್ಟಿತ್ತಾಗುಚ್ಚರಿಸೆ ಱಟಿ ವೆಸರ ಟಕಾರಂ ಪುಟ್ಟುಗುಂ; ಲಕಾರ ಪುಟ್ಟುವ ತಾಣವುಂ ಬೆಟ್ಟಿತ್ತಾಗುಚ್ಚರಿಸೆ ಕುಳವೆಸರ ಳ ಕಾರಂ ಪುಟ್ಟುಗುಂ; ರೇಫೆ ಮೂರ್ಧನ್ಯಂ, ಱಕಾರವುದಕ ಱೊಳೇಕಸ್ಥಾನಿ; ಡಕಾರಂ ಮೂರ್ಧನ್ಯಂ ಱಟನದಱೊಳೇಕ ಸ್ಥಾನಿ; ಲಕಾರಂ ದಂತ್ಯಂ ಕುಳನದಱೊಳೇಕಸ್ಥಾನಿ .[೨]

ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ.

ರೇಫೆ, ಱಕಾರಗಳು ಮತ್ತು ಡಕಾರ ಟಕಾರಗಳು ಮೂರ್ಧನ್ಯಗಳೆಂದೂ ಏಕ ಸ್ಥಾನೀಯಗಳೆಂದೂ ಹೇಳಿರುವನಲ್ಲದೆ ಲಕಾರ ಳಕಾರಗಳು ದಂತ್ಯವೆಂದೂ,

---

೧. ಶಬ್ದ ಮಣಿದರ್ಪಣಂ, ಸಂ.ಡಾ.ಡಿ.ಎಲ್.ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯ, ೫ನೆಯ ಆವೃತ್ತಿ , ೧೯೭೩. ಪುಟ, ೪೯.

೨. ಅಲ್ಲೇ-ಪುಟ ೫೦.

ಏಕಸ್ಥಾನೀಯಗಳೆಂದೂ ಹೇಳಿರುವನು. ರ ಕಾರ ಳ ಕಾರಗಳೂ ಡ ಕಾರ ಟಿ ಕಾರಗಳೂ ಏಕ ಸ್ಥಾನೀಯಗಳೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಲ ಕಾರ ಳ ಕಾರಗಳನ್ನು ಏಕ ಸ್ಥಾನೀಯಗಳೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ? ಲ ದಂತ್ಯ ವೆಂದೂ, ಳ ಮೂರ್ಧನ್ಯ ವೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಿರುವಾಗ ಏಕಸ್ಥಾನೀಯಗಳು ಹೇಗಾದಾವು ? ಆದರೆ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಈ ತೊಡರು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕೇಶಿರಾಜ ತಾನೇ ಬರೆದಿರುವೆನೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಾಗಲೂ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಈ ದೋಷ ಹೇಗೆ ನುಸುಳಿಕೊಂಡಿತು ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಮುಂದಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆ. 'ಆನೆ ನಡೆದುದೆ ಮಾರ್ಗಂ' ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವ ಕೇಶಿರಾಜನು ಇಂತಹ ಅಕ್ಷಮ್ಯ ಅಪರಾಧವನ್ನು ಎಸಗಿರಬಹುದೇ ಎಂಬ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವಿದೆ.

ಇಂತಹ ಸಂದೇಹ ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲೂ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ವೃತ್ತಿಯ ಉದ್ದೇಶವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಆತನೇ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯ ವಿಷಯದ ಬಗೆಗೆ ಸಂದೇಹವೇನಾದರೂ ಉಂಟಾದರೆ ಅದು ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಬೇಕು. ಅದು ಬಿಟ್ಟು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ವಿಷಯ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅದೂ ಸಹ ತಪ್ಪಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ತಪ್ಪನ್ನು ಲಕ್ಷಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಏನೋ ದೋಷವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿ ಅಲಕ್ಷ ಮಾಡಲೂ ಬರಬಹುದು. ಆಗ ನಾವು ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗಮನ ಹರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ, ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದ ಉಂಟಾಗಿದೆ. 'ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣ'ವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಮಾನ್ಯ ಶ್ರೀ ಕಿಟ್ಟಲ್ ಸಾಹೇಬರನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿ ಉಳಿದವರೆಲ್ಲರೂ ''ಅಂಗೀಕೃತ ಪದ ಲತ್ವಕ್ಕೆ ಸಮನೆ ಸಲ್ಲದ ಕುಳನುಂ'' ಎಂಬ ಪಾಠವನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಕ್ಕೆ ಸಮನೆ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಕೆಸನೇಮ' ಎಂಬ ಪಾಠಾಂತರವಿದೆ. ಮಾನ್ಯರಾದ ಡಾ. ಡಿ.ಎಲ್.ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು ಮೊದಲಿಗೆ ಹೇಳಿದ ಪಾಠವನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಕೆಸನೇಮ' ಎಂಬುದನ್ನು ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಆ ಪದ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ. ಎರಡನೆಯ ಪಾಠ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೂ ಆ ಪದ್ಯ ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗದಿರುವುದೇ ಕಾರಣವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇಂದಿಗೂ ಆ ಪದ್ಯದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯ ತೊಡರು ದೂರಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ.

ಈಗ ಆ ಪದ್ಯದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಕೇಶಿರಾಜನಿಗೆ ಆ ಸೂತ್ರದ ಮೂಲಕ ದೇಶೀಯುವಾದ

ವ್ಯಂಜನಾಕ್ಷರಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ದೇಶೀಯವಾದ ಱ್,ೞ್,ಳ್ ವ್ಯಂಜನಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯಂಜನಗಳಿಂದ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವುಗಳ ಉಚ್ಚಾರವನ್ನೂ ಅವು ಹುಟ್ಟುವ ತಾಣಗಳನ್ನೂ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೇಶಿರಾಜನ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ 'ಱ' ಕಾರದ ಉಚ್ಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಯೋಗದಲ್ಲಿಯೂ ಅಶುದ್ಧತೆ ಕಂಡು ಬರತೊಡಗಿತ್ತು ಎಂಬುದು 'ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣ' ದಿಂದಲೇ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ' ಱ' ಕಾರದ ಉಚ್ಚಾರದ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ 'ೞ' ಕಾರದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಅಷ್ಟೇನೂ ತೊಂದರೆ ಕಂಡುಬಂದಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೂ 'ೞ ' ಕಾರದ ಉಚ್ಚಾರ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದು ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'ಳ' ಕಾರದ ಉಚ್ಚಾರವು ತೊಡಕಿನದೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ; ಉಪಯೋಗವು ದೋಷಪೂರ್ಣವೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಾರಣಗಳು 'ಳ' ಕಾರದ ಉಚ್ಚಾರ ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳುವುದು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಏಕೆ, ಕೇಶಿರಾಜನು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹೇಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಮಾರ್ಗವಿಲ್ಲ. ''ಲ ಕಾರಂ ಪುಟ್ಟುವ ತಾಣಮಂ ಬೆಟ್ಟಿತ್ತಾಗುಚ್ಚರಿಸೆ ಕುಳವೆಸರ ಳ ಕಾರಂ ಪುಟ್ಟುಗುಂ '' ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯು ದೋಷಪೂರ್ಣವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಭಾಷಾ ಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಕೆಲವು ಜನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಇದನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

ಡಾ.ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ ಮತ್ತು ಮಾನ್ಯ ಶ್ರೀ ಬಿ.ಚಿ. ಸಾಸನೂರ ಅವರು ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಸಂಪಾದಿಸಿದ '' ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣ'' ಸಂಗ್ರಹ[೩] ದಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಹೊಸಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಗದ್ಯಾನುವಾದವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಆ ಸೂತ್ರದ ಕೊನೆಯ ಸಾಲನ್ನು ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಗದ್ಯಾನುವಾದ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಪಾಠ ಹೇಳುವ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರಿಗೆ ತುಂಬ ಗೊಂದಲವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರಿಗೂ ಕೊನೆಯ ಸಾಲು ಕೈಕೊಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳದೆ ಗತ್ಯಂತರವಿಲ್ಲ. ಆ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ೞ' ಕಾರ 'ಱ' ಕಾರಗಳ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯೇ ಬೇರೆ, ಕುಳದ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯೇ ಬೇರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

---

೩. ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣ ಸಂಗ್ರಹ, ಸಂ.ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಮತ್ತು ಮಾನ್ಯ ಬೀ.ಚಿ. ಸಾಸನೂರ, ದ್ವಿತಿಯ ಮುದ್ರಣ, ೧೯೮೫, ಪು ೧೧, ''ಲ ಕಾರದಿಂದ ಳ ಕಾರ (ಕುಳ) ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ''

'ಅತಿ ಪೀಡನದಿಂ' ಎಂಬುದನ್ನು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ 'ಱ'ಕಾರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದರೆ 'ೞ' ಕಾರಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ 'ಱ' ಕಾರ 'ೞ' ಕಾರಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ 'ಆಶ್ರಿತ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ 'ಳ' ಕಾರಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಬಳಸಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ವಾದಿಸಿದರೆ 'ಲ'ಕಾರದಿಂದ 'ಳ' ಕಾರ ಹುಟ್ಟುವದಾಗಲಿ ಏಕಸ್ಥಾನೀಯಗಳಾಗಿರುವುದಾಗಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಹಾಗಾದರೆ ''ಅಂಗೀಕೃತ ಪದಲತ್ವಕ್ಕೆ ಸಮನೆ ಸಲ್ಲದ ಕುಳನುಂ '' ಎಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಕೇಶಿರಾಜನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾದರೂ ಏನಿದೆ ? ಏನು ಇರಬೇಕು? ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಪದಲತ್ವಕ್ಕೆ ಅಂಗೀಕೃತ (ಕ್ಷಳ)ಕ್ಕೆ ಸಮನೆ ಸಲ್ಲದ ಕುಳನುಂ ಎಂದು ಅನ್ವಯ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದಗಳಲ್ಲಿರುವ ಲ ಕಾರದ ಬದಲಾಗಿ ಬರುವ (ಕ್ಷ)ಳ ಕಾರವು, ಬೇರೆ ಕುಳವು ಬೇರೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಅವನದಾಗಿರಬೇಕು. ಅಂತೆಯೇ ಕೇಶಿರಾಜನು ಅದಕ್ಕೆ ಕ್ಷಳ ವೆಂದು ಹೆಸರಿಸಿ ಕುಳದಿಂದ ಬೇರೆ ಎಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. 'ಕ್ಷಳ' ವು ಸಂಸ್ಕೃತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದೆಂದು ಮೊದಲೇ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅಂತೆಯೇ ಅದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತ ವರ್ಣಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ '' ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದ ನಿಯುಕ್ತ ಲ ಕಾರದ ನೆಲೆಗೆ ನಿಂದು ಸರಿಯಾಗಿ ಸಲ್ವುದಂ ಕ್ಷಳನೆಂಬರ್ '' ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು. 'ಕ್ಷಳ'ವು ಲ ಕಾರದ ಬದಲಾಗಿ ಬಂದುದು. ಆದರೆ ಕುಳವು ಹಾಗಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಕ್ಷಳ' ದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ 'ಕುಳ' ವೆಂಬುದು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಕೇಶಿರಾಜನ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಅರ್ಥಸ್ಪಷ್ಟವಾಗದುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ 'ಕೆಸನೇಮು' ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಪಾಠ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ಇದಾದರೂ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಲ' ಕಾರಕ್ಕೂ 'ಳ' ಕಾರಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಡಿಯಾದ ಆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಸಮನೆ ಸಲ್ಲದ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತು ಬೀಳುತ್ತದೆ.

ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ '' ಲ ಕಾರಂ ಪುಟ್ಟುವ ತಾಣಮಂ ಜಿಹ್ವಾಗ್ರದಿಂ ಬಲ್ಪುಗುಚ್ಚರಿಸೆ ಕುಳ ವೆಸರ ಳ ಕಾರಂ ಪುಟ್ಟುಗುಂ '' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ದೋಷವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಡಾ. ಎಚ್.ಎಸ್.ಬಿಳಿಗಿರಿಯವರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥವಾದ '' ಆಲೋಕ''ದಲ್ಲಿ 'ಲಕಾರಂ ದಂತ್ಯಂ ಕುಳಂ ಅದಱೊಳ್ ಏಕಸ್ಥಾನಿ' ಎಂಬ ಮಾತು ತಪ್ಪು. ಹಾಗೆಯೇ ''ಲಕಾರಂ ಪುಟ್ಟುವ ತಾಣಮಂ ಜಿಹ್ವಾಗ್ರದಿಂ ಬಲ್ಪುಗುಚ್ಚರಿಸೆ ಕುಳವೆಸರ ಳ ಕಾರಂ ಪುಟ್ಟುಗುಂ' ಎಂಬುದೂ ತಪ್ಪು. ಆದರೂ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ

ಮಾತುಗಳನ್ನೇ ತಬ್ಬಿಕೊಂಡು ಲ ಕಾರದ ಅತಿ ಪೀಡನದಿಂದಲೇ ಕುಳ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೇ ಕೇಶಿರಾಜನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದು ವಾದಿಸುವವರಿಗೆ ವರ್ಣಶಾಸ್ತ್ರದ ಕಡೆಗೆ ಕೈ ತೋರಿಸಬೇಕು''[೪] ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿರುವ ಲ ಕಾರಕ್ಕೆ, 'ಕುಳ' ಳ ಕಾರವು ಸರಿಯಾಗಿ ಸಲ್ಲುವದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಮಾತಿನಿಂದ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾನೆ[೫] ಎಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಹೇಳಿಕೆಯೂ ಅಷ್ಟು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿದರೆ 'ಅಂಗೀಕೃತ' ಎಂಬ ಪದವು ಹೊರಗೇ ಉಳಿದು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿರುವ 'ಲ' ಕಾರವು ಯಾವುದೇ ಅಕ್ಷರದ ಬದಲಾಗಿ ಅಂಗೀಕೃತವಾದುದಲ್ಲ. ಅದು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಇರುವ ವ್ಯಂಜನಾಕ್ಷರವಾಗಿದೆ. 'ಕುಳ' ಳ ಕಾರ ಅಷ್ಟೆ. ಲ ಕಾರವೂ ಬೇರೆ, ಳ ಕಾರವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವಾಗ ' ಸಮನೆ ಸಲ್ಲದ' ಎಂಬ ಪದ ಗುಂಪನಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೇಶಿರಾಜನಂಥ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಲಾಕ್ಷಣಿಕನು ವ್ಯರ್ಥವಾದ ಪದಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದನೆ ಎಂದು ವ್ಯಥೆ ಪಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿರಲಾರದು ; ಇರಬಾರದು. ಆದರೆ ನಾನು ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಅಂಗೀಕೃತ ಪದಲತ್ವ (ಕ್ಷಳ)ಕ್ಕೆ ಸಮನೆ ಸಲ್ಲದ ಕುಳನುಂ'' ಎಂದು ಅರ್ಥಯಿಸಿದರೆ ಎಲ್ಲ ಪದಗಳಿಗೂ ಸಮಾನ ಗೌರವ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಶಬ್ದವೂ ಸಿಟ್ಟಿಗೇಳಬೇಕಾದ ಪ್ರಮೇಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಕೇಶಿರಾಜನೂ ಸಂತುಷ್ಟನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ದೇಶೀಯ ವ್ಯಂಜನಾಕ್ಷರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸುವುದು ಕೇಶಿರಾಜನ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಯಾವ ವ್ಯಂಜನಾಕ್ಷರಗಳ ಉಚ್ಚಾರ ನಿಂತು ಹೋಗಿತ್ತೋ ಅಥವಾ ತಪ್ಪು ತಪ್ಪಾಗಿ ಉಚ್ಚಾರವಾಗುತ್ತಿತ್ತೋ ಅವುಗಳ ಉಚ್ಚಾರವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ರ ಕಾರ ಱ ಕಾರ ಮತ್ತು ಡ ಕಾರ ೞ ಕಾರಗಳ ಉಚ್ಚಾರದಲ್ಲಿ ಅಂತರವಿದೆಯೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕುಳ ಳ ಕಾರದ ಉಚ್ಚಾರದಲ್ಲಿ ತೊಂದರೆಯೇನೂ ತೋರಿಬಾರದ್ದರಿಂದ ಅದು 'ಕ್ಷಳ' ಳ ಕಾರದಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ಕುಳ ಳ ಕಾರವೊಂದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇದೆಯೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾನೆ.

---

೪. 'ಆಲೋಕ, ಭಾಗ-೧, ಲೇ.ಡಾ. ಎಚ್.ಎಸ್.ಬಿಳಿಗಿರಿ, ೧ ನೆಯ ಆವೃತ್ತಿ, ೧೯೯೯, ಪುಟ ೭

೫. ಅಲ್ಲೇ , ಪುಟ ೭೫.

ದೇವನೂರರ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯದ ಮೌನ ಮೆರವಣಿಗೆ

ಟಿ. ಯಲ್ಲಪ್ಪ

ದೇವನೂರರ ಕಥಾ ಪರಿಸರ ದಲಿತ ಜನಾಂಗವೊಂದರ ಸುತ್ತ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ 'ಶೋಷಕ' ಮತ್ತು 'ಶೋಷಿತ' ಎಂಬ ಎರಡು ಸ್ಪಷ್ಟ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸ್ಥಿರೀಕೃತವಾದ ಸಮಾಜವೊಂದರ ವರ್ಗ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗಿಂತ ತೀರಾ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆ ಇಂತಹ ಪರಿಸರಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವುದರಿಂದ ಬಹಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಎಳೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯಮಾಧ್ಯಮವೊಂದರ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದ ಆಶೋತ್ತರಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸಿ- ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಬೇಕಾದ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತಿಗೆ 'ಕಲೆಗಾಗಿ ಕಲೆ' ಎಂಬ ಗೀಳಿಗಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ತನ್ನ ಹಾಗೂ ತನ್ನ ಮೂಲಕ ಇಡೀ ಸಮಾಜವೊಂದನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವಂತಹ ಬದ್ಧತೆ ಕೂಡಾ ಇದ್ದಂತಹ ಲೇಖಕನ ಬರಹ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಚಳುವಳಿಗಾರನ ಘೋಷಣೆಯಂತೆಯೋ, ಹಸಿ ಬಿಸಿ ಆಲಾಪಗಳ ಗಂಟಲು ಹರಿತದ ಕೂಗಿನಂತೆಯೋ ಆಗಿಬಿಟ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲಾತ್ಮಕತೆ ಎಂಬ ಆದರ್ಶ (ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತಿಗೆ ಇರಬಹುದಾದರೆ) ವನ್ನು ಬಲಿಗೊಟ್ಟು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರನೊಬ್ಬನ ಹೋರಾಟದ ಸ್ಲೋಗನ್‌ಗಳ ಕರಪತ್ರವಾಗಿಬಿಡುವ ಅಪಾಯವೇ ಹೆಚ್ಚು. ಇಂತಹ ಅಲಗಿನ ಮೇಲಿನ ಸಮತೋಲನ ಕ್ರಿಯೆ ಕಲೆ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿಗಳೆರಡರ ದೀಕ್ಷೆ ತೊಟ್ಟ ಬರಹಗಾರನ ಹಣೆಬರಹವಾಗುತ್ತದೆ.

ದೇವನೂರರ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತ ನನ್ನ ಈ ವಿಷಯಕ್ಕಿಂತ ಮುನ್ನಿನ ಪೀಠಿಕೆಯ ಈ ಮಾತುಗಳ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವೆಂದರೆ, ಮಹಾದೇವ ಅವರು ಈ ಹಣೆಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಅಂಟಿಸಿಕೊಂಡವರಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಕಲೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆ ಎಂಬ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯ ಭ್ರಾಮಕ ಪ್ರಮಾಣವಚನದ ಮುಲಾಜನ್ನು ಕಿತ್ತೊಗೆದವರು ಎಂಬುದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ. ಈ ಬದ್ಧತೆ ಎಂಬುದು ಬಹಳಷ್ಟು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನ 'ಆಯ್ಕೆ' ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡ' ಎಂದರೇನೆ ಸರಿಯೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಉಳಿದಂತೆ ಪಂಪನ

ಕಾಲದ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಇಂದಿನ ಡೆಮಾಕ್ರಸಿಯ ಪ್ರಜಾರಾಜ್ಯದ ತನಕವೂ ಎಷ್ಟೋ ಬಂಡುಕೋರರು ಬಂದು ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ. ಬಂಡಾಯವು ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆದೇ ಇದೆ. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿನ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹಾಗೂ ಅನ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಪಂಪಕವಿ ಅರಿಕೇಸರಿಯಂತಹ ರಾಜನ ಕೈಕೆಳಗಿದ್ದೂ ಅದನ್ನು ಮೀರುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅವನ ಸೃಜನಶೀಲ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿದೆ.

ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ತರವಾದ ಸೋಪಜ್ಞತೆ ಉಳ್ಳ ಕಲಾಕಾರನ ರೀತಿ. ವಿಷಾದವೆಂದರೆ ಪಂಪನಿಗೆ ತನ್ನ ಅಸಮಾಧಾನವನ್ನಾಗಲಿ, ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಸಿಟ್ಟನ್ನಾಗಲಿ ನೇರವಾಗಿ ರಟ್ಟೆಗೆ ರವಾನಿಸಿ ಜಗಳಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲುವ ಅವಕಾಶವಾಗಲಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು. ಇದರಿಂದಲೇ ಪಂಪ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ (indirect speech ನಲ್ಲಿ) ತನ್ನ ಅಸಮಾಧಾನವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಆಶ್ರಯದಾತನನ್ನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿಯೂ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಹಾಗೂ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ತನ್ನ ನಿಲುವನ್ನು ಕರ್ಣನ ಮೂಲಕವೋ, ಶಲ್ಯನ ಮೂಲಕವೋ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. 'ಓಲಗಿಸಿ ಬಾಳುವುದೇ ಕಷ್ಟಂ ಇಳಾದಿನಾಥರಂ' ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಾಗಲಿ, 'ನಿಜದಿಂ ಭೂಪರೆಂಬರವಿವೇಕಿಗಳಪ್ಪರ್' ಎನ್ನುವಂತಹ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಗಲಿ ತನ್ನ ಪಾತ್ರಗಳಿಂದಲೇ ಆಡಿಸುವಂತಹ 'ಛಾತಿ' ಪಂಪನಂತಹ ಸ್ವಾಭಿಮಾನಿ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಂವೇದನೆಯಿರುವ ಸಾಹಿತಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ, ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹಾಕಿದ ತಾನೇ ಬಂಧಿಯಾಗುವ ಆ ಮೂಲಕ ತಾನೇ ತನ್ನ ಸ್ವಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಹೊರಬರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲ ಲೇಖಕ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಕೆಲಸವನ್ನು ಪಂಪನ ನಂತರ ಬಂದ ಅನೇಕ ಜನ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಿಡಿತವಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದಿಂದ ಹಿಡಿದು ರಾಜಾಶ್ರಯದಲ್ಲಿದ್ದ ಸಾಹಿತಿಗಳತನಕ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಕೃತಿಮಾಧ್ಯಮದ ಮೂಲಕವೇ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ತಿರುಗಿ ಬಿದ್ದು ಆ ಮುಖಾಂತರವೇ ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿ ಮತ್ತು ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿರುವ ಸಾಹಿತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ವಿರಳವಾಗಿಯಾದರೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾರೆ.

ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯೆಂಬ ಅಬ್ಬರದ ಪ್ರಚಾರದ ನಡುವೆ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ದೇವನೂರರಂತಹ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಸವಾಲುಗಳ ಹಾಗೂ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ, ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ಮುನ್ನಡೆಯಬೇಕಾದ

ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿರುವಾಗ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆ ಮತ್ತು ಪರಿವರ್ತನೆಗಾಗಿ ಬಂಡಾಯ ಎಂಬುದೊಂದು Option ಅಲ್ಲ. ಅದೊಂದು Compulsion ಎಂಬ ಭ್ರಮೆಯನ್ನೇ 'ವಾಸ್ತವ' ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಿರುವವರ ನಡುವೆ ದೇವನೂರರ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಇರಿಸಿ ನೋಡಿದಾಗ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೇವಲ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಉಳಿದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಬೆಳಕಿನಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿ.

ಪಂಪನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯವಿದೆಯಾದರೂ ಅದೇ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬಂದು ಬಿಡಲಾರದಷ್ಟು ಪ್ರಧಾನವಾಗದೆ ಭಾರತ ಕಥೆಯನ್ನು ವೈಗೆಡಲೀಯದೆ ಮುನ್ನಡೆಸುವುದೇ ಹೇಗೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿತ್ತೋ ಹಾಗೆಯೇ ಮಹಾದೇವರೂ ಡೆಮಾಕ್ರಟಿಕ್ ಆದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೂ ಯಾಕೆ ಪಂಪನಂತೆ ಪರೋಕ್ಷವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗೆ ಇಳಿಯುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದಲೇ ಮಹಾದೇವ ಅವರು ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತಿಗಳಿಗಿಂತ ವಿಶಿಷ್ಟರಾಗುತ್ತಾರೆ.

ದೇವನೂರರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಮಾತು, ಕೂಗು ಘೋಷಣೆ, ತಾಳ, ಮೇಳಗಳೆಲ್ಲ ಹಿಂದೆ ಸರಿದು ಮೌನವೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರ ಈ ಮೌನ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಒಂದು ಮಹಾಕಾವ್ಯದಷ್ಟು ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೈ ಬಿ.ಪಿ ಯಿಂದ ರೇಗಾಡಿ, ತಣ್ಣಗಾಗುವ ರಕ್ತದೊತ್ತಡ ದೇವನೂರರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಲೋ ಬಿ.ಪಿ ಯಿಂದ ಎದೆ ಬಡಿಸಿಕೊಂಡು ನಾಡಿ ಉಜ್ಜಿ ಬಿಸಿ ಮಾಡಿ ಹುರುಪುಗೊಳಿಸಬೇಕಾದ ವೇಶಂಟಿನಂತೆಯೂ ಅವರ ಬಂಡಾಯದ ಧ್ವನಿ ಕುಗ್ಗಿಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯದ್ದು ಕೇವಲ ಮೌನ ಮೆರವಣಿಗೆ. ಪರಿಣಾಮ ಮಾತ್ರ ಉತ್ಸವ ಮೂರ್ತಿ. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ದೇವನೂರರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಇನ್ನೂ ಘೋಷಣೆಗಳ ಪಾಮ್‌ಪ್ಲೆಟ್ ಆಗದೆ ; ಭಾಷಣಗಳ ಧ್ವನಿಮುದ್ರಿಕೆ ಯಾಗಿಯೂ ಉಳಿಯದೆ ನೇರವಾಗಿ ಹೃದಯ ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ಬಂದು ಕೂರುವ ಧ್ವನಿರೂಪಿ ಸಿ.ಡಿ.ಡಿಸ್ಕ್‌ನಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ದಲಿತ, ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತಿ ಎಂದು ಜನರಿಂದ ಹಣೆಪಟ್ಟಿ ಹಾಕಿಸಿಕೊಂಡು ಗುಲ್ಲೆಬ್ಬಿಸುವ, ಸಾಹಿತಿಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುವಾಗ ಒಂದು 'Sound Scale' ಎಂಬ ಮಾನದಂಡದಿಂದಲೇ ಅಳೆಯಬೇಕೇನೋ ಎನ್ನುವಂತಹ ಮಾತು ಕ್ಲೀಷೆಯೆಂಬಷ್ಟು ಜನಜನಿತವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಕ್ಲೀಷೆಯಿಂದ ದೇವನೂರರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾತ್ರ ಅಪವಾದವೆಂಬಂತೆ ಹೊರತಾಗಿದೆ. ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ದೇವನೂರರ ಕೆಲವು ಕಥೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಅಂಥ ನಿದರ್ಶನಗಳು ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ.

ಮಹಾದೇವರ 'ಮಾರಿಕೊಂಡವರು' ಕಥೆಯ ಶೀರ್ಷಿಕೆ ನೋಡಿ ಕುತೂಹಲದಿಂದ ಸಾದ್ಯಂತವಾಗಿ ಓದುತ್ತಾ ಹೋದರೂ, ಮಾರಿದವರು ಮತ್ತು ಮಾರಿಸಿಕೊಂಡವರು ಯಾರು ಎಂಬ ನಿದರ್ಶನ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮಾರಿಕೊಂಡವರ ಬದುಕಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾದ ಘಟನೆಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. 'ಬೀರ' ಮತ್ತು 'ಲಕ್ಷ್ಮಿ' ಯರೆಂಬ ವಲಸಿಗರ ದಾಂಪತ್ಯ ಹೇಗೆ 'ಕಿಟ್ಟಪ್ಪ' ನೆಂಬ ಸಾಹುಕಾರನ ಮಗನ ಹೆಂಡ ಮತ್ತು ಹಾಸಿಗೆಗಳಿಗೆ ಅಡಿಯಾಳಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ತುಂಬಾ ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಾಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕಿಟ್ಟಪ್ಪನೊಂದಿಗಿನ ಲಕ್ಷ್ಮಿಯ ಸಂಬಂಧದ ಸುಳಿವು ಸಿಕ್ಕಿದ ಬೀರ ಕುಡಿದು ಬಂದು ''ಕೊತ್ತಿ ಕಣ್ಮುಚ್ಕಂಡು ಹಾಲ್ಕುಡಿದ್ರೆ ಗೊತ್ತಾಗಲ್ವಂತೆ! ಹೆ ಹ್ಹೆ ಹ್ಹೆ ಗತಿ ಕಾಣಿಸ್ತೀನಿ ಕಂದಾ.... ಬೆಳ್ಗಾಗಲಿ, ನೀನೂ ಇಲ್ಲ ಅವ್ನೂ ಇಲ್ಲ. ಬಾವಿಗ ತರದ್ ತರದ್ ಹಾಕ್ತೀನಿ, ನನ್ನನ್ನು ಅಷ್ಟಕ್ಕೂ ತಪರ ಅಂತ ತಿಳ್ಕೊಂಡಿವಿರಿ! ಈಗ ಏನಾಯಿತು ತಕ್ಕೊ ಬೆಳಗಾಗೋದೆ ಇಲ್ವಾ? ನಾಳೆ ಅವ್ನ ಬರೋದೆ ಇಲ್ವಾ? ಬಂದೇ ಬತ್ತಾನೆ, ಮಿಂಡಗಾತಿ ಮೊಖ ನೋಡಕೆ .... ಮಚ್ಚು ಮಡಗಿವಿನಿ ತೊಲೆಮ್ಯಾಗ.. ರಡಿ ರಡಿಯಾಗೈತೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.''

ಅಮಲಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಾಹುಕಾರನ ಮಗನ ಹಾಗೂ ತನ್ನವಳ ಹಾದರವನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ ಕೂಗಾಡುವ ಬೀರ, ಮಾರನೆ ದಿನ ಕಿಟ್ಟಪ್ಪ ತರುವ ಹೆಂಡ ಸವಿದು ಅವನೊಡನೆ ನಗುತ್ತಾ ಮಾತಾಡುವುದನ್ನು ಕಂಡು ಲಕ್ಷ್ಮಿಯೇ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಪಡುತ್ತಾಳೆ. ಬೀರನ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಅಮಲಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಪ್ರತೀಕಾರದ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಕಿಟ್ಟಪ್ಪನ ಮೇಲಾಗಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮಿಯ ಮೇಲಾಗಲಿ ಉಂಟು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅವನ Subconsious mind ನಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇದ್ದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಹುಕಾರನ ಕೈಕೆಳಗಿನ ಹಂಗು, ತನ್ನನ್ನು, ತನ್ನ ಲಕ್ಷ್ಮಿಯನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯ ವ್ಯಸನದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಬೀರನಿಗೆ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೊತ್ತಿದ್ದರೂ ಅಸಹಾಯಕನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಥೆಗಾರರೇ ಎಲ್ಲೋ ಒಂದು ಕಡೆ ಹೇಳಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ''ಕಿಟ್ಟಪ್ಪ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ರಗ್ಗು ಲಚಮೀನ ಕವುಚಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕಿಟ್ಟಪ್ಪ ಕಟ್ಟಿಸಿರುವ ಮನೆ ಇಬ್ಬರನ್ನೂ ಕವುಚಿಕೊಂಡಿದೆ. ನನ್ನನ್ನು ಆದರೆ ಚಿಂತಿಲ್ಲ, ಲಚಮಿಯನ್ನಾದರೆ....,''

ಗ್ರಸ್ತರು ಕಥೆಯ ಕಥಾ ಹಂದರ ಘಟನೆಗಳ ಪಕ್ಕೆಲುಬುಗಳೇ ಇಲ್ಲದ ಒಂದು ಸ್ಕೆಲಿಟನ್ನಿನ ಹಾಗೆ ಕಂಡರೂ ಎಲ್ಲ ಘಟನೆಗಳು ಫ್ಲಾಷ್ ಬ್ಯಾಕ್ ಸ್ಲೈಡುಗಳ ರನ್ನಿಂಗ್ ಕಾಮೆಂಟ್ರಿಯ ಹಾಗೆ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿವೆ. ಸದಾ ಲಕ್ವಾ ಹೊಡೆಸಿಕೊಂಡು ಮೂಲೆ

ಸೇರಿರುವ ತಾಯಿ ಮತ್ತು ಪೇಟೆಯಲ್ಲಿ ಕಲಿತು, ಗೌಡರ ಶಿಫಾರಸ್ಸಿನಿಂದ ಮಠದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಬಂದು ಗೌಡ ಹಾಗೂ ತಾಯಿಯ ಸಿಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕಥೆ ಅದು. ಅವ್ವನಿಗೆ ಬಡಿದ ಲಕ್ವ, ಇಡೀ ಊರಿಗೂ ಬಡಿದಿದೆ. ಗೌಡ ಇಡೀ ಊರಿಗೇ ಹಿಡಿದಿರುವ ಲಕ್ವದ ಹಾಗೆ ಇದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿಯು ನಾಯಕನಿಗೆ ಗೌಡನ ಅಧೀನತೆಯನ್ನೂ, ವಾಸ್ತವವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ತಾಯಿಯ ಸಲಹೆ ಒಂದು ಕಡೆಯಾದರೆ, ಅದನ್ನು ಸೌಮ್ಯವಾಗಿ ಧಿಕ್ಕರಿಸಿಯೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗೌಡರ ಸಾಲದಿಂದ ಋಣಮುಕ್ತನಾಗಲಾಗದ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯಲ್ಲಿ ಹುಡುಗನಿದ್ದಾನೆ. ಗೌಡ ಹಾಗೂ ವಿದ್ಯಾವಂತನ ಮುಖಾ-ಮುಖಿಯಲ್ಲೂ ಯುವಕನ ಸಿಡಿದೇಳಲಾಗದ ಅಸಹಾಯಕತೆ ಅವನ ಬಾಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಮಠದಲ್ಲಿಯ ಸ್ವಾಮೀಜಿಗಳ ಹೀನ ಬದುಕನ್ನು ಸಹಿಸಲಾಗದುದೇ ತಾನು ಕೆಲಸ ಬಿಡಲು ಕಾರಣ ಎಂಬುದನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಲಾಗದ ಈತ 'ಅದೆಲ್ಲಾ ನಿಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಲ್ಲ' ಎಂದಷ್ಟೇ ಹೇಳಿ ಹೊರನಡೆಯುತ್ತಾನೆ.

ಅವ್ವನ ಬಳಿ ಬಂದು ''ನಂಗೆ ಸರಿ ಅನ್ಸಿದ್ದನ್ನು ಹೇಳೋದು ತಪ್ಪಾ ?, ನಂಗೆ ಸರಿ ಕಾಣ್ತು, ಧರ್ಮ, ಕರ್ಮ, ಮಠ ಸ್ವಾಮಿಗಳೆಲ್ಲ ಸೋಗು ಅಂತ ಹೇಳ್ದೆ'' ಎನ್ನುವ ಯುವಕನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯಿದೆ. ಒಂದು ಕಡೆ ಗೌಡನಿಗೆ ವಿಧೇಯನಾಗಿ ನಡೆದುಕೋಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸುವ ಅಮ್ಮ, ತನಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡನೆಂದು ಸಿಡಿದೆದ್ದ ಗೌಡ, ಹಾಗೂ ತನ್ನ ಆತ್ಮ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಟ್ರೈಯಾಂಗುಲರ್ ಆದ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಳಲಾಡುವ ಕಥಾನಾಯಕ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಇಡೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿನ ಕ್ರೂರತೆ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಜೀವಂತವಾಗಿ ಬದುಕಲಾಗದೆ, ಬದುಕಿದ್ದೂ ಸತ್ತ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಹಿಡಿದ ಕನ್ನಡಿಯಂತಿದೆ.

''ಬಹಳ ಕಷ್ಟ ಪಟ್ಟು ಕಣ್ಣು ತೆಗೆದು, ಸೂರಿಗೆ ನೆಟ್ಟು ಆಗದೆ ಮತ್ತೆ, ನೋಡಿದಾಗ ಅವ್ವನ ಬಿರಿಯುವ ತುಟಿಗಳು, ಕಣ್ಣಿಂದ ದೊಳ ದೊಳ ನೀರು. ಧಿಮುಗುಡುತ್ತಿದ್ದ ಅವ್ವ ಕೆಳಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ ''ಈಗ್ಲೆ ಹೋಗಿ ತಪ್ಪಾಯ್ತು ಅಂತ ಕೇಳ್ಕೊ, ದೇವ್ರಂಥವರತ್ರ ನಿಂದು ನಿಷ್ಠುರ'', ಎಂದಾಗ 'ಆಗೋದಿಲ್ಲ' ಎಂದಷ್ಟೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದ. ''ಹೀಂಗಂದ್ರೆ, ನಾವು ಬದುಕೋದು ''? ಅವ್ವಾ ಚೀರಿದ್ದು ಕೇಳಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಚೂಪಾಗಿ ನೋಡಿ ''ಈಗ ನಾವು ಬದ್ಕಿದ್ದೀವಾ'' ಎಂದ.

ಈ ಮೇಲಿನ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಆಡಿ ತೋರಿಸುವ ಬಂಡಾಯದ ಅಬ್ಬರ ಬಹಳ ಕಡಿಮೆ. ಇಡೀ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಹೆಪ್ಪುಗಟ್ಟಿದ ಮೌನದ ಚಿಪ್ಪೊಡೆದು ಬರುವ ಈ ಅಪರೂಪದ ಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಕಡಿಮೆ ತೂಕದ ಮಾತುಗಳೇ ಮುತ್ತಿನಂತಿವೆ. ಸನ್ನಿವೇಶವೇ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿ ಬಿಡುವಷ್ಟು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿದೆ.

ದೇವನೂರರ ಕಥೆಗಳ ಸನ್ನಿವೇಶ ನಿರ್ಮಾಣವೇ, ಕಥಾವ್ಯಕ್ತಿಗಳ, ಕಥಾ ಪರಿಸರದ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು, ಅದರ ಗಂಭೀರತೆ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಜೀವಂತ ಪಾತ್ರದಷ್ಟೇ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಉದಾ :- ಗ್ರಸ್ತರು ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ಲಾಟೀನ್ ಬೆಳಕಿನ ತೂಗಾಟ ಸಾಗಿ ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶದ, ಸ್ವಾರಸ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ನೆಳಲು ಬೆಳಕುಗಳ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು '' ಒಂದು ದಪನದ ಕಥೆ'' ಯ ಕಥಾ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಲಾಟೀನ್ ಬೆಳಕಿನ ಗೆರೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೊರಗಿನ ಚಿತೆಯ ಕೆನ್ನಾಲಗೆ ಉರಿ ಚಾಚಿ, ಕಥಾನಾಯಕನ ಮನಸ್ಸಿನ ಜ್ವಲಂತ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕನ್ನಡಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಜೀವಂತ ಪಾತ್ರದಷ್ಟೇ ವ್ಯಾಪ್ತಿ, ಪರಿಣಾಮಗಳು ದೇವನೂರರ ಕಥಾ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಇದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಒಂದು 'ವಸ್ತುಧ್ವನಿ' ಒಂದು 'ಸನ್ನಿವೇಶದ ಧ್ವನಿ'ಯಷ್ಟು ಎಲಾಸ್ಟಿಕ್ ಧೀರ್ಘತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಮಹಾದೇವರ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದರ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡಾಯವೇಳುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತರೂ, ವಿದ್ಯಾವಂತರೂ, ಆಗಿದ್ದೂ ಪರಂಪರಾಗತವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಿಡಿತವನ್ನಾಗಲಿ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ, ಶೋಷಣೆಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಏಕಾಏಕಿಯಾಗಿ ಎದುರಿಸಲಾಗದೆ, ಹಾಗೆಂದು ಅದರೊಡನೆ ರಾಜಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲೂ ಆಗದೆ ಅಸಹಾಯಕವಾಗಿ ವಿಲಿವಿಲಿ ಒದ್ದಾಡುವ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತ ಮನಸ್ಸು ಒಂದು ಕಡೆ. ಈ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆಗಳೆಂದರೆ 'ಗ್ರಸ್ತರು' ಕಥೆಯ ಮುದುಕಿಯ ಮಗ ಹಾಗೂ 'ಡಾಂಬರು ಬಂದುದು' ಕಥೆಯ ಹೈಸ್ಕೂಲು ಮೆಟ್ಟಿಲು ಹತ್ತಿ ಬಂದಿರುವ ಮಾಧು, ಲಕುಮ, ಶೀನು, ಶಂಬು ಮೊದಲಾದವರು.

ಎರಡನೆಯ ವರ್ಗವೆಂದರೆ, ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದರ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನಾಗಲಿ, ಶೋಷಣೆ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯನ್ನಾಗಲಿ, ನೇರವಾಗಿಯಿರಲಿ, ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕೂಡಾ ಶಂಕಿಸದೆ, ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಒಂದು ಆದರ್ಶವೋ ಅಥವಾ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವೋ ಎಂದು ವಿಧೇಯತೆಯಿಂದ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಜನರನ್ನು

ಕಾಣಬಹುದು. ಬಹುಪಾಲು ಈ ಜನ ಅವಿದ್ಯಾವಂತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುವುದೂ ಇಂತಹವರಿಗೆ ಅಪರಾಧವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅನ್ನ ಹಾಕಿದ ಧಣಿಗೆ ಎದುರು ಆಡುವುದು ಪಾಪದ ಕೆಲಸ ಎಂದು ಹೊಸ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ನೀತಿ ಸಾರುವ ಇವರು ಹಳೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಚಾಲನೆಗೆ ಕೀಲೆಣ್ಣೆಯಂತೆ ಸಹಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಗ್ರಸ್ತರು' ಕಥೆಯ 'ಲಕ್ವ' ಹೊಡೆದು ಮಲಗಿರುವ ನಾಯಕನ ಮುದಿ ತಾಯಿ ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ.

ಬಂಡಾಯ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಕೇವಲ ಬಾಯಿಮಾತಿನ ಹೀಯಾಳಿಕೆ, ಬೈಗುಳದ ರೂಪದಲ್ಲಷ್ಟೇ ನಿಂತುಬಿಟ್ಟರೆ ಅದರಿಂದ ಯಾರಿಗೇನೂ ಭೌತಿಕವಾದ ತೊಂದರೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯಾದವನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ತನ್ನ ಅಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಸೇಡಿನ ರೂಪದಲ್ಲೋ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಕಾರದ ರೂಪದಲ್ಲೋ ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮುಂದಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅದು ಅತಿರೇಕಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿ ಇಡೀ ಸಮೂಹದ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುವಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಾಂಗೀಯ ದ್ವೇಷವಾಗಲಿ, ಅಂತರ್ಜಾತೀಯ ವಿವಾಹದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಾಗಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಕೋಪವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಒಂದು ದಹನದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಇಡೀ ಊರು ಪ್ರತೀಕಾರ ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿ ಆತನ ಅಜ್ಜಿಗೆ ಶವಸಂಸ್ಕಾರದ ಬಹಿಷ್ಕಾರದ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಥಾನಾಯಕ ಒಬ್ಬಂಟಿಯಾಗಿ ನಿಂತು ಊರನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ವಿಫಲನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕೆಳಜಾತಿಯ ಯುವಕ, ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಯುವತಿಯನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಮದುವೆ ಆಗಿ ಹತ್ತು-ಹನ್ನೊಂದು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ಮರಳಿ ಬಂದರೂ ಪ್ರತೀಕಾರದ ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಊರಿನ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಮನುಷ್ಯ ಸಾವಿಗಿಂತ ಕ್ರೂರವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗೋಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಸಾವಿನಲ್ಲೂ ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಬಲಿಗೊಡಲು ಹಿಂದು ಮುಂದು ನೋಡಲು ಇಲ್ಲಿಯ ಜನ ಹೇಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕೀಳು ಜಾತಿಯೊಂದಿಗೆ ಮಾತ್ರ ರಾಜಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಜನ ಸಿದ್ಧರಿಲ್ಲದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಇದು ಬಹಿರಂಗ ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಕಥಾ ನಾಯಕ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ತಾನೇ ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿ ಅಜ್ಜಿಯ ಶವವನ್ನು ಬೆಂಕಿಗೆ ದೂಡಿ ಹಿಂತಿರುಗುವುದರೊಂದಿಗೆ ಮೃಗೀಯವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ತನ್ನ ಸಿಟ್ಟನ್ನು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ.

“ಅಜ್ಜಿಯನ್ನು ಬೆಂಕಿಗೆ ದೂಡಿದ ನಂತರ ಬೆಂಕಿ ಹಿಗ್ಗತೊಡಗಿತು. ಹಿಗ್ಗಿ ಹಿಗ್ಗಿ.... ನಿಲ್ಲುವುದಕ್ಕಾಗಲಿಲ್ಲ. ತಡಬಡಾಯಿಸಿಕೊಂಡು ಸಿಕ್ಕ ಸಿಕ್ಕ ಕಡೆ

ಓಡತೊಡಗಿದೆ. ಊರಿಗೆ ಊರೇ ನನ್ನ ಹಿಂದೆ ಬರುತ್ತಿರುವಂತೆ ಇದ್ದ ಬದ್ದ ಬಲವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಒಟ್ಟಾಯಿಸಿ ಓಡಿದೆ''

'ಡಾಂಬರು ಬಂದುದು' ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಊರಿನ ಪ್ರಗತಿಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ; ರೋಡು ಮಾಡಲು ಊರಿನ ಪಟೇಲರು ಕಂಟ್ರ್ಯಾಕ್ಟು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ತರಿಸಿದ ಡಾಂಬರು ಹೇಗೆ ಅಮಾಯಕ ಜೀವಿಗಳನ್ನು ಬಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಪಟೇಲರು ರೋಡಿನ ಕಾಮಗಾರಿಯಲ್ಲಿ ದುಡ್ಡು ಮಿಗಿಸಿ ದೇವಸ್ಥಾನ ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆಂಬ ಸುದ್ದಿ ತಿಳಿದ, ಹೊಸ ಪೀಳಿಗೆಯ ವಿದ್ಯಾವಂತ ಹುಡುಗರಾದ, ಶಂಬು, ಲಕುಮ, ರಾಜಪ್ಪ, ಮಾಧು ಎಂಬ ಹುಡುಗರು ಓದುಗರ ವೇದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಅನ್ಯಾಯವೆಂದು ಬರೆದದ್ದೇ ಪಟೇಲನ ಅಸಮಾಧಾನಕ್ಕೆ, ಊರಿನ ಗುಸುಗುಸುಗೆ, ನ್ಯಾಯ ಪಂಚಾಯಿತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಗಲಭೆ, ಅಶಾಂತಿ,ತಲೆದೋರಿ ಊರು ಗ್ರಾಮರಾಜಕಾರಣದ ಕುಲುಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ರಂಗಪ್ಪನ ಶಾಲೆಗೆ ಹೋದ ಹೈದ ಮನೆಗೆ ಬರದೆ ಊರ ಹೊರಗಿನ ಡಾಂಬರಿನ ಗುಂಡಿಗೆ ಬಿದ್ದು ಸಾವಿನೆಡೆಗೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹೊಸ ಜನಾಂಗದ ಅನ್ಯಾಯದ ವಿರುದ್ಧದ ಬಂಡಾಯವನ್ನು ಮೊಳಕೆಯಲ್ಲೇ ಚಿವುಟಿ ಹಾಕುವ ಪಟ್ಟಭದ್ರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಕೇಕೆ ಮೆರೆಯುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವರ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಶೋಷಕ ವರ್ಗದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಗೌಡ ಮತ್ತು ಪಟೇಲರೇ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆಯಾ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಮೇಲ್‌ಸ್ಥರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಜಮೀನ್ದಾರರೇ ಶೋಷಕರಾಗಿದ್ದು, ನಿರೀಕ್ಷೆಯಂತೆ ಫ್ಯೂಡಲಿಸ್ಟಿಕ್ ಸಮಾಜದ ದರ್ಪ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳೇ ಇವರ ಕಥೆಯ ಗೌಡ, ಪಟೇಲರಲ್ಲೂ ಕಾಣಸಿಗುವುದು ಮಾತ್ರ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಗೌಡ ಪಟೇಲರೆದುರು ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವ ಪಾತ್ರಗಳು ವಿದ್ಯಾವಂತರಿರಲಿ, ಅವಿದ್ಯಾವಂತ ಮುಗ್ಧರಿರಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸಹನಾಮಯಿಗಳು ಹಾಗೂ ಭಾವನಾ ಜೀವಿಗಳೂ ಆಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಏಕಾಏಕಿ ತಿರುಗಿ ಬೀಳುವ ಬದಲು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಆತ್ಮವಿಮರ್ಶೆ ಹಾಗೂ Self conversation ನಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದರಿಂದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಪರಿಣಾಮ ಅಷ್ಟು ಭೀಕರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮಹಾದೇವರ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿನ ಶೋಷಿತರು ಕ್ಲೈಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ನಲ್ಲೂ ಕೊಲೆ, ಸುಲಿಗೆ, ರಕ್ತಪಾತಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿ ಟ್ರ್ಯಾಜಡಿಯ ಅಂತ್ಯವನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ (ಆದರೆ ಅವರ ತಳಮಳ ಮತ್ತು ಅಸಹಾಯಕತೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ

ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಓದುಗರ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ).

ಒಂದು ರೀತಿಯ ಆಲಿಗಾರಿಕಲ್ ಆದ ಪರಿಣಾಮ ಹಾಗೂ ಕಥೆಗೆ ಒದಗುವ ತಿರುವೇನೇ ಓದುಗನ ಕಣ್ ತೆರೆಸುತ್ತದೆಯಾದುದರಿಂದ ನ್ಯಾಯ ಯಾರಿಗೆ ಸಿಗಬೇಕು ಮತ್ತು ಓದುಗನ ಸಹಾನುಭೂತಿ ಎತ್ತ ಹರಿಯಬೇಕು ಎಂಬ ನಿರ್ದೇಶನವನ್ನು ಲೇಖಕರು ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಓದುಗನೇ ಇದನ್ನು ತನಗರಿವಿಲ್ಲದಂತೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇವರ ಶೋಷಿತರಲ್ಲಿ ಧಿಕ್ಕಾರ, ಜಯಕಾರಗಳ ಉದ್ಘೋಷಗಳು ಅಷ್ಟು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ ತಣ್ಣಗೆ ಶುರುವಾಗಿ ಮಂಜುಗಡ್ಡೆಯ ಹಾಗೆ ತನ್ನ ಶೀತಲ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಒಡಲಾಳ ಕಥೆಯಲ್ಲಿನ ಸಾಕವ್ವನ ಸೊಸೆಯರ ಮೇಲಿನ ಸಿಟ್ಟು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾಮಿಡಿ ದೃಶ್ಯರೂಪಕದಂತೆ ನಗಿಸುತ್ತದೆಯಾದರೂ, ತನ್ನ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸಿಗದೇ ಹೋದ ಸವಲತ್ತುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಆಕೆಗಿರುವ ಕೊರಗನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ವಿಷಾದವಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಮುಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಗಾದರೂ ರಾಜಕೀಯ ಸವಲತ್ತುಗಳು ಸಿಗಲಿ ಎಂಬ ಆಶಯ ಅವಳ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತದೆ. ''ನನ್ನ ಮೊಮ್ಮೂಗ್‌ಗೆ ನರಲೋಕದಲ್ಲಿ ರಾಜ್‌ಭಾರ ಮಾಡುವಂಥ ವರ ಕೊಡು ಅಷ್ಟು ಸಾಕು ಅಂತೀನಿ'' ಎಂದು ಯಮರಾಜ ಏನು ವರ ಬೇಕೋ ಕೇಳಿಕೋ ಎಂದಾಗ ಸಾಕವ್ವ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಈ ಅಭಿಲಾಷೆಯಲ್ಲಿ ದಲಿತರಿಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಸಮಾನತೆ ದೊರೆಯದ ಹೊರತು ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ದುಸ್ಥಿತಿ ಬದಲಾಗದೆಂಬ ಲೇಖಕರ ಆಶಯವೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ''ನರಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಾನು ಪಟ್ಟಂತಹ ಕಷ್ಟಕ್ಕೆ ನರಕದ ಶಿಕ್ಷೆ ಎಲ್ಲಿಗೆ ಸಮನಾಗುತ್ತದೆ'' ಎಂದು ಕೇಳುವ ಅವಳ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ತಾನು ಅನುಭವಿಸಿರಬಹುದಾದ ನೋವು, ಹಿಂಸೆ, ಒಳಗಾಗಿರಬಹುದಾದ ಶೋಷಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಆಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಡುಕಾಗಲಿ, ರೋಷವಾಗಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನರಕ ಸದೃಶ್ಯವಾದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ದಲಿತರು ಈ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲಿನ ಬದುಕಿನಲ್ಲೇ ಅನುಭವಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ದುರಂತ ವ್ಯಂಗ್ಯವನ್ನು ವಿಡಂಬಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಹಾದೇವರ ಕಥೆಗಳ ಶೋಷಕ ವರ್ಗದ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಗೌಡರು-ಪಟೇಲರು, ಜಮೀನ್ದಾರರಂತೆ, ಪೊಲೀಸರ ಶೋಷಣೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ನಿದರ್ಶನಗಳೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಒಡಲಾಳ ಕಥೆಯಲ್ಲಂತೂ (ಸಾಕವ್ವನ ಮನೆಯ ಜಫ್ತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ) ಪೊಲೀಸ್ ದೌರ್ಜನ್ಯದ ತೀವ್ರ ಸ್ವರೂಪ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಪೊಲೀಸ್ ಇನ್‌ಸ್ಪೆಕ್ಟರ್ ತನ್ನ ರೂಲ್ ದೊಣ್ಣೆಯಿಂದ ಸಾಕವ್ವನ ಕಿರಿಯ ಮಗಳ ಗಲ್ಲ ಸವರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಈಗ ತಾನೆ ಆ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ

ತೆರೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಗುರುಸಿದ್ಧು ಇನ್ಸ್‌ಪೆಕ್ಟರ್ ಕಡೆ ಗುರಾಯಿಸಿದಾಗ, ಸಾಹೇಬರು ರೂಲುಗೋಲನ್ನು ಪುಟಗೌರಿ ಗಲ್ಲದಿಂದ ತಗುದು ಗುರುಸಿದ್ದೂನ ಕಣ್ದೆಕ್ಕ ಚಾಚಿ ''ಮಗ ನೋಡದ್ ನೋಡು, ನೋಡದ, ಕಣ್ಗುಡ್ಡೆ ಮಿಟಾಕ್ತಿನಿ...... ಹೇ'' ಎಂದು ಹಲ್ಲನ್ನು ನೊರಗುಟ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದ ಗುರುಸಿದ್ದೂನ, ಕಣ್ನೋಟದ ಸಿಟ್ಟು, ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳೇ ಬಹುಶಃ ಸಾಕವ್ವನ ಕುಟುಂಬದ ಮೊದಲ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯಾಗಲೀ, ತೀವ್ರವಾಗಿಯಾಗಲೀ, ಸಿಟ್ಟನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಆಗದ ಅಸಹಾಯಕತೆ ಅವನದಾದ್ದರಿಂದ ಪೊಲೀಸ್ ದೌರ್ಜನ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಅವನ ಬಂಡಾಯ ದಾಖಲೆಯಾದರೂ ಪರಿಣಾಮ ಶೂನ್ಯ ಎಂಬುದು ದುರಂತವೆಂದೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಥೆಯ ಅಂತ್ಯವಂತೂ ಪೊಲೀಸ್ ದೌರ್ಜನ್ಯದ ವಂಚನೆಯನ್ನೂ, ವಂಚಿತರಾದ ಸಾಕವ್ವ ಹಾಗೂ ಸಾಕವ್ವನ ಕುಟುಂಬದ ಮುಗ್ಧ ಅಮಾಯಕತೆಯನ್ನೂ ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಮೋಸ ಹೋದುದಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತು ಮೋಸ ಮಾಡಿದವರ ವಿರುದ್ಧ ಸಂಘಟಿತರಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಕಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘಟನೆಯಂತಹ ಅಥವಾ ದಲಿತ ಸಂಘಟನೆಯಂತಹ, ಒಗ್ಗಟ್ಟಾಗಲಿ, ಹೋರಾಟವಾಗಲಿ, ದೇವನೂರರ ಕಥೆಗಳ ದಲಿತರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಥೆಯ ಅಂತಿಮ ಸನ್ನಿವೇಶ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಿರಬಹುದಾದ ವಿಷಾದದ ಛಾಯೆಯೇ, ಬಂಡಾಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರಬಲವಾದ ಒಂದು ಮೌನ ಮೆರವಣಿಗೆಯಾಗಿ ಕಥೆಯ ಪ್ರೊಸೆಷನ್ ಇನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕೂ ಸಹೃದಯರ ಧಮನಿಗಳಲ್ಲಿ ರೋಮಾಂಚನವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿ, ಮೆದುಳಿಗೆ ಸೇರಿ ಹೊಸ ಚಿಂತನೆಯ ಪಂಜನ್ನು ಹೊತ್ತಿಸುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಮಾತಿನ ಬಂಡಾಯದ ಡಂಬಾಯವಿಲ್ಲದೆ, ಮಾತು ಸೋತು ಮೌನದ ಬಂಗಾರ ಸಹೃದಯರ ಹೃದಯ ತಕ್ಕಡಿಯಲ್ಲಿ ತೂಕಕ್ಕೆ ಕೂರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶ ಅವರ ಬಹುಪಾಲು ಕಥೆಗಳ ಮಾನದಂಡಗಳೂ ಹೌದಾದರೆ ಇದಿಷ್ಟೂ ಒಂದೆರಡು ಸ್ಯಾಂಪಲ್‌ಗಳು ಮಾತ್ರ !

ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು

ಡಾ. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಸ್ವಾಮಿ

''ಮನುಷ್ಯನ ಜ್ಞಾನ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನುಳ್ಳ ಪ್ರಕೃತಿಯ (ಭೌತವಸ್ತು) ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾಗಿರುವಂತೆ ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜ್ಞಾನ ಅಂದರೆ ತಾತ್ವಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅವನ ಅನೇಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಸಮಾಜದ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ'' ಎಂದು ಲೆನಿನರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಭೌತಿಕ ಸಂಪತ್ತಿನ ಉತ್ಪಾದನ ವಿಧಾನ ಇಡೀ ಸಮಾಜದ ಬುನಾದಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯೊಡನೆ ನಾವು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನ ಸಂಬಂಧಗಳು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿದ್ದು ಆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಬೇಕು. ಭಾರತದ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ- ಅಸಮಾನತೆಗಳು, ಉತ್ಪಾದನ ಸಂಬಂಧಗಳು ಹಾಗೂ ಹಂಚಿಕೆಯ ವಿಧಾನಗಳಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಎಲ್ಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರ್ಯಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ ದಾನಕೊಡುವುದರಿಂದಲೇ ರೂಪುಗೊಂಡಂತವು ಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲ ಉತ್ಪಾದನ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ತಮ್ಮ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದುದು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೃಪಾಕಟಾಕ್ಷದಿಂದಲೇ. ಹೀಗಾಗಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮೌಲ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ.

ಭಾರತದ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಆಸ್ತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಭೂಮಿಯ ಸಾಮೂಹಿಕ ಒಡೆತನವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ ಈ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಖಾಸಗೀಕರಣ (ದಾನ) ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಆಯಿತು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ರೈತರ ಆರ್ಥಿಕ ಗುಲಾಮಿತನದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಕೂಡ. ಉತ್ಪಾದನ ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಮಿಗುತಾಯವನ್ನು ಕಿತ್ತು ಅದನ್ನೂ ಆಳುವ ವರ್ಗದ

ವಿವಿಧ ಸಮೂಹಗಳಿಗೆ ವಿತರಣೆ ಆದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅವ್ಯಾಹತವಾಗಿ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಾಯಿತು. ಲಭ್ಯವಿರುವ ಶಾಸನ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಈ ವಾದವನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೃಷಿಯ ವಿಸ್ತರಣೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಮಿಗುತಾಯ ಹೆಚ್ಚಳವನ್ನು 1. ಉಚಿತ ಭೋಜನ (ಸತ್ರ), 2. ಯಾತ್ರಾ (ತೀರ್ಥ), 3. ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಥೆ (ಮಠ, ದೇವಸ್ಥಾನ) ಗಳಿಗಾಗಿ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳು ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನ್ಯಾಯಬದ್ಧಗೊಳಿಸುವ ಹಾಗೂ ರೈತರ ಅಧೀನತೆ ಹಾಗೂ ಮಿಗುತಾಯಗಳಿಗೆ ಸಾಧನವಾಯಿತು. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಇದು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿದ್ದ ಕಾಂಚಿ, ಐಹೊಳೆ, ಪಟ್ಟದಕಲ್, ಬಾದಾಮಿ ಮುಂತಾದ ಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿದ್ದು ನಂತರ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೂ ಹರಡಿದ್ದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಸಿರಾದ ಮಂಡಲೇಶ್ವರನೊಬ್ಬ ದೇವಸ್ಥಾನ ಹಾಗೂ ಸತ್ರಕ್ಕಾಗಿ ಅರಮನೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಇಡೀ ಗ್ರಾಮವನ್ನು ದತ್ತಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಕ್ಕೆ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿವೆ (EC XII 38 ಕ್ರಿ.ಶ. 878).

ಹೀಗೆ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳು ಭೂಮಾಲೀಕರಾದುದರಿಂದ ಹಾಗೂ ಉತ್ಪಾದನ ಸಾಧನಗಳ ಒಡೆಯರಾದುದರಿಂದ ಯುದ್ಧ ಹಾಗೂ ಇನ್ನಾವ ಪ್ರಕ್ಷೋಭೆಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿತ್ತು. 11ನೇ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ದೇವಾಲಯಗಳ ಗ್ರಾಮೀಣಾಭಿಮುಖ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಬಿಟ್ಟ ಜಮೀನಿನ ವಿಸ್ತರಣೆಯಿಂದ ಆಯಿತು. ಇದು ರಾಜಕೀಯ ಆಧಿಕಾರದ ವಿಸ್ತರಣೆಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಯಿತು. ಇದು ಚೆನ್ನಪಟ್ಟಣದ ಬಳಿಯ ಮಳೂರಿನ ಶಾಸನದಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. 10ನೇ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಈ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ದೇವಾಲಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಚೋಳದಂಡ ನಾಯಕನೊಬ್ಬ ಮಳೂರಿನ ಈಶ್ವರ ದೇವಾಲಯ ಹಾಗೂ ಪುರೋಹಿತರಿಗಾಗಿ ಮಳೂರು ಸಭಾದಿಂದ ಜಮೀನು ಖರೀದಿಸಿ ದಾನ ಕೊಟ್ಟನು (100 A.D.). ಮುಂದಿನ 15 ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಮಳೂರಿನಲ್ಲಿ ಬೃಹತ್ ದೇವಾಲಯ ಸಮೂಹ ನಿರ್ಮಾಣ ಹಾಗೂ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಎಲ್ಲಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸುಭದ್ರವಾಗಿ ತಳವೂರಿದ್ದನ್ನು ಶಾಸನಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ (FC IX ಚನ್ನಪಟ್ಟಣ 88 AD 1014).

ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರಾಜಮನೆತನಗಳು ಆಳ್ವಿಕೆ, ಪರಸ್ಪರ ಯುದ್ಧಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದವು. ವೀರಸ್ವರ್ಗ, ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸತ್ತ ವೀರನಿಗೆ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು, ದೂರದಲ್ಲಿ ಸತ್ತ ಪತಿಯ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಅವನ ಮಡದಿ ಸತ್ತ ಗಂಡನನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿ ಚಿತೆಯೇರುವ ಅನುಗಮನ, ಗಂಡನ ಚಿತೆಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ

ಚಿತೆಯೇರುವುದಕ್ಕೆ ಸಹಗಮನ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದು, ಇಂತಹ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಸ್ಮಾರಕಗಳಾಗಿ ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲುಗಳನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಒಡೆಯನಿಗಾಗಿ ಪ್ರಾಣ ಕೊಡುವ ವೇಳೆವಾಳಿಯಂತಹ ಅನೇಕ ಕ್ರೂರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಅಂದಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮನೆಮಾಡಿದ್ದವು. ಮಧ್ಯಕಾಲಿನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ತೆರಿಗೆಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಾರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜ ಮನೆ ಮಾಡಿತ್ತು. ಇದು ಮುಸ್ಲಿಂ ರಾಜರುಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ 4 ವರ್ಣಗಳಲ್ಲದೆ ಅದರ ಹೊರಗೆ ಪಂಚಮರಿದ್ದರು. ಪಂಚಮರ ಸ್ಥಿತಿ ತೀರ ಹೀನಾಯವಾಗಿತ್ತು. ಊರಿನಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಇವರಿಗೆ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ನಿಷೇಧವಾಗಿತ್ತು.

ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮನೆಮಾಡಿದ್ದವು. ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿ, ಅಂಗಭೋಗ, ರಂಗಭೋಗಗಳು ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಾವು ಅತಿ ಹೆಚ್ಚು ಸತಿ ಸಹಗಮನಗಳಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ (ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅತಿಹೆಚ್ಚು). ಕೃಷಿಯ ವಿಸ್ತರಣೆ, ಹೊಸ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ, ಹೆಚ್ಚಿನ ಉತ್ಪಾದನೆಯು ರೈತರ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕ ಹೊರೆಯನ್ನು ಹೇರಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಕೇವಲ ರೈತರಲ್ಲದೆ ಹಲವಾರು ಕುಶಲ ಕರ್ಮಿಗಳು, ಕೃಷಿಕಾರ್ಮಿಕರು ಜೀತಗಾರರಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ರೀತಿ ವೃತ್ತಿಜೀವಿಗಳು ಜೀತಗಾರರಾಗುತ್ತಿದ್ದುದಕ್ಕೆ ಸೊರಬದ ಶಾಸನವೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ (''ಆವಲಿ ನಾಡ ಪ್ರಭು ಕಾಮಗೌಡನ ಬೆಸವಾದ ನಾಗಣ್ಣ''). ಅಗಸ ನಾಗಣ್ಣನೆಂಬುವನು ಕಾಮಗೌಡನ ಜೀತದಾಳುವಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಅಗತ್ಯ ಸೇವೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದು ಇದನ್ನು ಸಾಬೀತು ಮಾಡುತ್ತದೆ (EC VIII ಸೊರಬ 128, 1288 AD).

ಕೃಷಿ ವಿಸ್ತರಣೆಗಾಗಿ ಬಲವಂತವಾಗಿ ಜೀತದಾಳುಗಳನ್ನು ದುಡಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ರೀತಿಯ ದರ್ಪದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಆಗಿನ ತೊತ್ತು, ಬೆಸೆವಾಗ ಶಬ್ದಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ಇವರು ಆ ಕಾಲದ ಶ್ರಮ ಜೀವಿಗಳು. ಈ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹಿಡುವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಜೀತಗಾರರಾಗಿದ್ದು ಅವರನ್ನು ಪಶುಗಳ ಜತೆ ತೋರಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಎಮ್ಮೆ, ಎತ್ತು, ಪಸು, ತೊತ್ತು ಇತ್ಯಾದಿ.ಕುಣಿಗಲ್ ಶಾಸನ ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ (12ನೇ ಶತಮಾನ).

ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪಕ್ಷಪಾತ ಪೂರ್ಣವಾದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಹಾಗೂ ದುಡಿಮೆಗೆ ಬೆಲೆ ಇಲ್ಲದ್ದು ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಮಡಿದ ಉಚ್ಚ ಜಾತಿಗಳವರನ್ನು ಪ್ರಿಯ ಪುತ್ರ ಅಥವಾ ಪ್ರಿಯ ಮಗಂ ಎಂದು ಸಂಭೋಧಿಸಿದ್ದರೆ, ಉಳಿದ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಅಂತಹ ಸಂಬೋಧನೆ (Compliments)ಗಳಿಲ್ಲ (EC XII ಕುಣಿಗಲ್ 1157).

ದೇವಾಲಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯು ವೃತ್ತಿಜೀವಿಗಳನ್ನು, ಕುಶಲಕರ್ಮಿಗಳನ್ನು ಗುಲಾಮೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಮಠ ಮಾನ್ಯಗಳ ಜಮೀನುಗಳಲ್ಲಿ ರೈತರು ಹಾಗೂ ಸೇವಕರು ಸಹ ವಂಶಪಾರಂಪರ್ಯವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೂ ಸಹ ಇವರ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಜೀತದಾಳುಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಶ್ರೀಮಂತ ಜಮೀನುದಾರರ ಗಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಜಮೀನಿನ ಜತೆ ದ್ವಿಪಾದಿ, ಚತುಷ್ಪಾದಿ, ಗೃಹ, ಧಾನ್ಯ, ಧನ ಕೂಡ ಹಸ್ತಾಂತರವಾಗುತ್ತಿದ್ದುದು ಗುಲಾಮಿತನದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

ಸೊರಬ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಶಾಸನ (1213) ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ದಾಳಿ ಮಾಡಿದ ಸಾಮಂತನೊಬ್ಬ ಅವರ ಪಶು, ಧಾನ್ಯ ಮತ್ತು ಜನರನ್ನು ಬಂಧಿಸಿದನೆಂದು ಹೇಳಿದೆ (EC VIII ಸೊರಬ 309, 1213).

ಸಂಘರ್ಷಗಳು

ಮಧ್ಯಕಾಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಭೂಮಾಲೀಕರು ಹಾಗೂ ರೈತಾಪಿ ಜನರ ನಡುವೆ ನಡೆದುದಕ್ಕೆ ಹಲವಾರು ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. ರೈತರಲ್ಲದವರ ಅತೀ ಬೇಡಿಕೆಯು ಕೃಷಿ ಉತ್ಪನ್ನಗಳ ಕೊರತೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿ ತನ್ಮೂಲಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಸಂಭವಿಸಿದವು. ಭೂಮಾಲೀಕರು, ದೇವದಾನ ಹಿಡುವಳಿದಾರರುಗಳು ಮಿಗುತಾಯದ ಬಳಕೆದಾರರಾಗಿದ್ದು ಇವರುಗಳ ಅಸಮಾನ ಕೇಳಿಕೆ (Claims) ಹಾಗೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ನಗರಗಳು ಘರ್ಷಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾದವು. ದೇವಸ್ಥಾನ ಹಾಗೂ ಪಾಳೆಯಗಾರಿ ಮನೆಗಳ ಬೇಡಿಕೆಯಿಂದಾಗಿ ಭೋಗವಸ್ತುಗಳ ಉತ್ಪಾದನೆ ಕೂಡ ಆಯಿತು. ಲಭ್ಯವಿರುವ ಶಾಸನಗಳು ಈ ಸಂಬಂಧದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು-ರೈತರು, ಸಾಮಂತರು-ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ಅಗ್ರಹಾರಗಳು-ರೈತಗ್ರಾಮಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿ ನೀಡುತ್ತವೆ.

1251 ರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಒಂದು ಶಾಸನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ- ರೈತರ ಘರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ರೈತರು ಜಮೀನುಗಳನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ದಾನದ ಹಿಡುವಳಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರು. ಇದು ರೈತರ ಪರಂಪರಾಗತ ಒಡೆತನ ಹಾಗು ಹಕ್ಕುಗಳ ಮೇಲಿನ ಅತಿಕ್ರಮಣಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಜನರ ವಿರೋಧವನ್ನು ತಿಳಿದ ರಾಜ ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ಸೈನ್ಯ ಕಳುಹಿಸಿ ಲೂಟಿ ಮಾಡಿದ. ಅಲ್ಲದೆ ಮಹಿಳೆಯರ ಶೀಲಭಂಗ ಮಾಡಿದ್ದಲ್ಲದೆ ಮಕ್ಕಳ ಮೇಲೂ ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡಿದರು (MAR 1936, No.19 P84). 1230 ರ ಮತ್ತೊಂದು ಶಾಸನ (ಹಾಸನ EC V, 122) ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಏಜೆಂಟರು ಊರಿನ ತಾಳೆ ವೃಕ್ಷವೊಂದನ್ನು (palmyra) ಕಡಿಯಲು ಬಂದಾಗ ಅದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ ಇಬ್ಬರು ರೈತರು ಕೊಲೆಯಾದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ನೀರಾವರಿ ಕೆರೆಗಳ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕಾಗಿ ಊರಿನ ರೈತರು ಹಾಗೂ ಭೂಮಾಲೀಕನ (Fief) ನಡುವೆ ನಡೆದ ಘರ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಲೀಕ ಸತ್ತ ಬಗ್ಗೆ ಹಾಗೂ ಮಾಲೀಕನ ಪರವಾಗಿ ಹೊಯ್ಸಳರಾಜ ವೀರಗಲ್ಲನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಶಾಸನ ಹೇಳುತ್ತದೆ (EC V ಹಾಸನ 42).

ಮತ್ತೊಂದು ಘಟನೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮದ ಕೆರೆಯಿಂದ ನೀರು ತೆಗೆಯುವ ಬಗ್ಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕುಟುಂಬ ಹಾಗೂ ರೈತರ ಕುಟುಂಬದ ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ರೈತ ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯ ಮೃತನಾದ.

ದತ್ತಿ ಜಮೀನುಗಳು ಬೊಕ್ಕಸಕ್ಕೆ ಯಾವ ತೆರಿಗೆಯನ್ನೂ ನೀಡದೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಈ ಜಮೀನುಗಳ ನೆರೆ ಹೊರೆಯ ಕಾಡುಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಫಲವತ್ತಾದ ಜಮೀನುಗಳನ್ನೂ ಒತ್ತುವರಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದರು. ಅದೇನಿದ್ದರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಶಾಹಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಭಾವ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಪರಾಧೀನತೆಯಿಂದ ಭಾರತದ ರೈತ ಹೊರಬಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲಿಲ್ಲ. ಭಯ ಮತ್ತು ಮೋಸದ ನೆರಳಲ್ಲಿ ಈ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಬೆಳೆಯಲು ಅವಕಾಶವಾಯಿತು.

ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಪ್ರಮುಖ ವಾಹಕರಾಗಿದ್ದವರೆಂದರೆ ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಈ ವರ್ಗ ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿನ ಬಾಳ್ವೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ಅವನ ಪೂರ್ವಜನ್ಮದ ಪಾಪ ಪುಣ್ಯಗಳಿಂದ ನಿರ್ಧಾರಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಅಥವಾ ಅಲ್ಲಾನ ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ, ತನ್ನ ಹಣೆಯ ಬರಹದಲ್ಲಿನ ಏನನ್ನೂ ಬದಲಾಯಿಸಲು ಮನುಷ್ಯ ಸ್ವತಃ ಅಸಮರ್ಥನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು

ನಂಬುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಗೊಣಗಾಟ ಮಾಡದೆ ಅವನು ತನ್ನ ವಿಧಿಗೆ ಶರಣಾಗಬೇಕು ಎಂಬುದಾಗಿ ಈ ವರ್ಗಗಳು ಬೋಧಿಸಿದವು.

ಸಮಾಜದ ಜಾತಿವಾರು ವಿಭಜನೆಯನ್ನು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಉಗ್ರವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿತು. ಬಿಗಿಯಾದ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಿ ಅನುಸರಿಸಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಅಧೀನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬೆಳಸಲಾಯಿತು. ಈ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ದೂರ ಸರಿದು ಮುಕ್ತ ಚಿಂತನೆಯ ಯಾವುದೇ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ತೋರುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಯವಾಗಿ ಮೆಟ್ಟಿಹಾಕಿ ದಂಡನೆ ವಿಧಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಳವಳಿ, ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಹಿಂದೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವರೂಪಗಳ ವಿರುದ್ಧದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳೆಂದರೆ ತಪ್ಪೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹಿಂದೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಜಡ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ನಿರ್ದೇಶಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿಯೇ ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಮೌಲ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ.

ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಹಾಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ಚಳುವಳಿಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಇವು ಜಾತಿಯ ಅಂತಸ್ತಿನ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದವು.

ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು :

ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಾರತೀಯರು ಶೈವ ಇಲ್ಲವೇ ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥಗಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಹಲವರು ಭಕ್ತಿ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿದ್ದರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಮಾತ್ರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದಿಂದ ಬಂದವರಾಗಿದ್ದು ಬಹುತೇಕರು ಕೆಳ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ವೃತ್ತಿಜೀವಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಕಾಶ್ಮೀರದಿಂದ ಕನ್ಯಾಕುಮಾರಿಯವರೆಗೆ ಈ ಚಳುವಳಿ ಇಡೀ ಭಾರತವನ್ನೇ ಆವರಿಸಿತ್ತು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಇಸ್ಲಾಂ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ನಡುವೆ ಸೂಫಿ ಪಂಥ ಕೂಡ ಹರಡಿತ್ತು. ಇವೆರಡೂ ಚಳುವಳಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಭಾವ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಆಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸೂಫಿ ಚಳುವಳಿಗಳಿಗೆ ಮಿಲಿಯಾಂತರ ಜನ ಆಕರ್ಷಿತರಾಗಿದ್ದರು. ಈ ಚಳುವಳಿಗಳು ಬಹುತೇಕ ಅಶಿಕ್ಷಿತ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ

ನಾಯಕತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದು ತಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಅವರು 'ಹಾಡು' ಮತ್ತು 'ಕವಿತೆ'ಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡಿದ್ದರು. ಇಡೀ ದೇಶವನ್ನು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಭಕ್ತಿ ಸೂಫಿ ಚಳುವಳಿಗಳ ನಾಯಕತ್ವ ವಹಿಸಿದವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಸುಮಾರು ಐದುನೂರು (೫೦೦) ಇರಬಹುದು. ಇವರಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು, ಕ್ಷೌರಿಕರು, ಚಮ್ಮಾರರು, ನೇಕಾರರು, ಮೀನುಗಾರರು ಮುಂತಾದ ವೃತ್ತಿಜೀವಿಗಳಿದ್ದರು. ಅಲ್ಲದೆ ಮೀರಾಬಾಯಿ, ಜ್ಞಾನಬಾಯಿ, ಆಂಡಾಳ್, ಲಲ್ಲಾ ಮತ್ತು ಅಕ್ಕಾಮಹಾದೇವಿ ಮುಂತಾದ ಮಹಿಳೆಯರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಈ ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣಗಳೆಂದರೆ :

1. ಭಕ್ತಿ-ಸೂಫಿ ಚಳುವಳಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಯಿತು. ಪರ್ಶಿಯನ್ ಭಾಷೆ ಸುಲ್ತಾನರ ಭಾಷೆ. ಆದರೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳ ದಮನವನ್ನು ಅವರು ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಯ ಕವಿಗಳು ಸಹ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ನೀಡಿದರು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬಂಗಾಲಿಯಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯ, ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ ರಾಮಾನುಜ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಸವೇಶ್ವರ, ಕನಕ, ಪುರಂದರ, ಪಂಜಾಬಿನಲ್ಲಿ ನಾನಕ್, ಕಾಶ್ಮೀರದಲ್ಲಿ ಲಲ್ಲಾ, ರಾಜಾಸ್ತಾನದಲ್ಲಿ ಮೀರಾಬಾಯಿ, ಹಿಂದಿಯಲ್ಲಿ ತುಳಸಿದಾಸ್, ಸೂರದಾಸ್, ಕಬೀರ ಮತ್ತು ರಮಾನಂದ, ಅಸ್ಸಾಮಿಯಲ್ಲಿ ಶಂಕರದೇವ, ಗುಜರಾತಿಯಲ್ಲಿ ನರಸಿಂಹ ಮೆಹತಾ ಮರಾಠಿಯಲ್ಲಿ ನಾಮದೇವ, ಜ್ಞಾನೇಶ್ವರ, ಮಲೆಯಾಳಂನಲ್ಲಿ ಎಳುತ್ತೆಚ್ಚನ್ ಇತ್ಯಾದಿ. ಇವರೆಲ್ಲಾ ಆಯಾ ಭಾಷೆಗಳ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಕಾರಣರಾಗಿದ್ದರು.

2. ಈ ಚಳುವಳಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಇದು ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಪದ್ಧತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿತ್ತು. ರಮಾನಂದ, ಚೈತನ್ಯ, ತುಳಸಿದಾಸ್, ಬಸವೇಶ್ವರ ಮತ್ತಿತರರು ತಮ್ಮ ವಚನ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಹಲವರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಇವರ ಒಡನಾಡಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ದೇವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಸಮಾನರು ಎಂಬುದನ್ನು ಹಾಗೂ ಮಾನವೀಯತೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದರು.

ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡದೆ ಶೂದ್ರರಿಗೆ ದೇವಾಲಯ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ರಾಮಾನುಜರು ಕೋರಿದರು. ಬಸವೇಶ್ವರರು ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮ ಸ್ಥಾಪನೆ ಮಾಡಿದರು. ವೇದಗಳ ಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು. ಪುನರ್‌ಜನ್ಮವನ್ನು ಮತ್ತು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷರ ಸಮಾನತೆಯ ತತ್ವವನ್ನು

ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಶೈವ ಪರಂಪರೆ ಕರ್ನಾಟಕವಲ್ಲದೆ ಆಂಧ್ರ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ತಮಿಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿಯೂ ಹಬ್ಬಿತು.

ವೀರಶೈವ ಚಳುವಳಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಸ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹರಡಿತು. ಭಕ್ತನೊಬ್ಬ ಅವನ ಸಂಪಾದನೆಯನ್ನು ಇತರರ ಜೊತೆ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಚಳುವಳಿ ಸಾರಿತು. ಯಾರಿಗೂ ಸಹ ಗಳಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಮಾಧಾನವಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಶೈವ ಚಳುವಳಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಾಯಕದ ಸಹೋದರತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿತು. ಅದನ್ನು 'ಕಾಯಕ', 'ಕಾಯಕವೇ ಕೈಲಾಸ' ಎಂದು ವೈಭವೀಕರಣ ಮಾಡಿದರು.

ಈ ಚಳುವಳಿಯು ಜಾತಿ ವಿರೋಧವಾಗಿತ್ತು. ಹಲವಾರು ಜನ ಕೆಳಜಾತಿಗಳಿಂದ ಬಂದವರಾಗಿದ್ದರು. ದಾಸಿಮಯ್ಯ ನೇಕಾರ, ಅಪ್ಪಣ್ಣ ಕ್ಷೌರಿಕ, ಮಾಚಯ್ಯ ಅಗಸ, ಚನ್ನಯ್ಯ ಚಮ್ಮಾರ ಇತ್ಯಾದಿ.

ಹಲವಾರು ಮಹಿಳೆಯರು ಸಹ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದಿದ್ದರು. ಮಹಾದೇವಿ ಅಕ್ಕ, ಅಕ್ಕನಾಗಮ್ಮ, ನೀಲಾಂಬಿಕೆ, ಗಂಗಾಂಬಿಕೆ ಇತ್ಯಾದಿ ವೀರಶೈವ ಚಳುವಳಿ ಮಹಿಳಾ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಿತು. ವಚನ ಚಳುವಳಿ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಯಿತು.

ಭಕ್ತಿ-ಸೂಫಿ ಚಳುವಳಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಐಕಮತ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ನೀಡಿದ್ದು. ಎಲ್ಲಾ ಕವಿಗಳು ಹಿಂದು ಮುಸ್ಲಿಮರ ಐಕಮತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳದಿದ್ದರೂ, ಕಬೀರ್, ನಾನಕ್, ತುಳಸಿದಾಸ್ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಸೂಫಿ ಕವಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವ ನೀಡಿದರು. ಕಬೀರ್ ರಮಾನಂದರ ಅನುಯಾಯಿಯಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಮುಂದೆ ಆತ ತನ್ನದೇ ಆದ ಚಿಂತನೆ ಹಾಗೂ ತತ್ವ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದ. ಆತ ಕೆಳಜಾತಿಯ ನೇಕಾರನಾಗಿ, ಮುಸ್ಲಿಂ ಆಗಿ ಬೆಳೆದ. ಮೂಲತಃ ಅವನ ಕವಿತೆ ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಕವಿತೆಯಾಗಿತ್ತು. ಮುಸ್ಲಿಮರು ಅವನನ್ನು ಸೂಫಿಯಂತೆ ಕಂಡರೆ ಹಿಂದೂಗಳು ಅವನನ್ನು ರಾಮಭಕ್ತನಂತೆ ನೋಡಿದರು.

ಚೈತನ್ಯ ಕೇವಲ ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂತನಾಗಿರದೆ ತೀವ್ರವಾದ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕನೂ ಆಗಿದ್ದ. ಆತ ಸಂಘಟಿಸಿದ ವೈಷ್ಣವ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಜನ ಮಿಡ್ನಾಪುರದ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜನ ಹಾಗೂ ಕೆಳಜಾತಿಯವರಾಗಿದ್ದರು. ಚೈತನ್ಯರ ಕವಿತೆಗಳು ಶ್ರೀಧರದಾಸನಂತ ತರಕಾರಿ ಮಾರಾಟಗಾರನನ್ನೂ ಮುಟ್ಟಬಲ್ಲದಾಗಿತ್ತು. ಚೈತನ್ಯರ ಶಿಷ್ಯ ನಿತ್ಯಾನಂದ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜನರ ಜೊತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ. ರಮಾನಂದರು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದಲ್ಲದೆ ಹಲವಾರು

ಮುಸ್ಲಿಮರು ಸಹ ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಅವರವರ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಲು ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿ ಕೊಟ್ಟರು. ಸೂಫಿಗಳು ಇಸ್ಲಾಂನಲ್ಲಿರುವ ದುಷ್ಟಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರು ಮತ್ತು ಉಲೇಮಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರು. ದೇವರು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಇಸ್ಲಾಂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಉಲೇಮಾಗಳ ವಾದವನ್ನು ಸೂಫಿಗಳು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ದೇವರನ್ನು ಕಾಣುವುದು ಪ್ರೇಮದಿಂದಲೇ ವಿನಹ ಭಯದಿಂದಲ್ಲ ಮತ್ತು ದೈವ ಪ್ರೀತಿಯು ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳಿಗಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಸೂಫಿಗಳನ್ನು ಖಲೀಫರು ಹಿಂಸಿಸಿದರು ಹಾಗೂ ಶಿಕ್ಷಿಸಿದರು. ಹಲವಾರು ಮುಸ್ಲಿಂ ದೊರೆಗಳು ಅವರಿಗೆ ಆಶ್ರಯ ನೀಡಲು ನಿರಾಕರಿಸಿದರು.

ಸೂಫಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಪಂಥಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ ಕದ್ರಿ, ಸೂಹ್ರಾವರ್ದಿ, ನಕ್ಷಾಬಂದಿ ಮತ್ತು ಚಿಸ್ತಿ. ಇವುಗಳೆಲ್ಲಾ ಆಯಾ ಸ್ಥಳಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಹೆಸರುಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯದು (ಪರ್ಷಿಯಾದ ಚಿಸ್ತಿ ಎಂಬ ಸ್ಥಳದಿಂದ ಬಂದದ್ದು) ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದ್ದು ಅಷ್ಟಾಗಿ ತೊಂದರೆಗೆ ಒಳಗಾಗಲಿಲ್ಲ.

ಲಾಹೋರ್‌ನ ನಭಾ ಶೇಕ್ ಫರೀದ್ (೧೧೭೩-೧೯೬೫) ಮಹಾನ್ ಸೂಫಿ ಸಂತನಾಗಿದ್ದ. ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರ ಸಮಾನತೆಯ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡಿದ ಈತ ಪರ್ಶಿಯನ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವಿದ್ವಾಂಸನಾಗಿದ್ದ. ಈತ ಪಂಜಾಬಿ ಭಾಷೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಸಹಾಯಕನಾಗಿದ್ದುದಲ್ಲದೆ ಹಲವಾರು ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಪಂಜಾಬಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದ. ಹಲವಾರು ಹಿಂದೂಗಳು ಸಹ ಅವನ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಎಲ್ಲಾ ಹೃದಯಗಳೂ ರತ್ನಗಳೇ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಕೆಡುಕನ್ನು ಮಾಡದಿರಿ ಎಂದು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ಈತನ ನಾಲ್ಕು ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ''ಗುರು ಗ್ರಂಥಾ ಸಾಹಿಬ್''ದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಫರೀದನ ಕವನಗಳ ವಾಚನವನ್ನು ಸಿಖ್ಖರು ಬಹಳವಾಗಿ ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಖ್ವಾಜಾ ನಿಜಾಮುದ್ದೀನ್ ಔಲಿಯ ಸೈಯದ್ ಅಶ್ರಾಫ್ ಖ್ವಾಜಾ ಮೋಹಿದ್ದೀನ್ ಚಿಸ್ತಿ, ಮಹಮದ್ ಭಕ್ತಿಯಾರ್ ಕಾಫಿ ಮುಂತಾದ ಸೂಫಿ ಸಂತರು ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಹೋದರತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಹಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಅರಸರು ಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ತಮ್ಮ ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಆದ್ಯತೆ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು ಸೂಫಿಗಳ ಟೀಕೆ ಕಾಬಾ-ಕಾಶಿ, ರಾಮ-ರಹೀಮ ಒಂದೇ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕಬೀರ್, ನಾನಕ್ ಹರಡಿದರು. ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಮರು ಸಹೋದರರು ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಬಹುಪಾಲು ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಕೃಷಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು

ಇಲ್ಲವೆ ವೃತ್ತಿಜೀವಿಗಳು. ತುಳಸಿದಾಸ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗಿದ್ದರೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಿಂದ ಆಹಾರ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರು. ಹರಿಜನ ಶಬ್ದವನ್ನು ಮೊದಲು ಬಳಸಿದವನು ಗುಜರಾತಿನ ನರಸಿಂಹ ಮೆಹತಾ.

ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಾರತದ ಈ ಎಲ್ಲ ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಗಳು ರಾಜತ್ವ ಹಾಗೂ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ, ಕೆಳವರ್ಗದ ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದ ಜನರಿಂದಲೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಆದರೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಚಳುವಳಿಗಳ ತಾರ್ಕಿಕ ನೆಲಗಟ್ಟು ದೇವರ ಕಡೆಗೆ ಇದ್ದುದರಿಂದ ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನ ಕಟು ಸತ್ಯಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸಲಾಗದೆ ಹೋಗಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಪಲಾಯನವಾದದಲ್ಲಿ ಅಂತ್ಯಗೊಳ್ಳುವಂತಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಗಳನ್ನು ಪೋಷಿಸಿ ಬೆಂಬಲಿಸಿದರೂ ಸಹ ಅವರ ಭೌತಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ಪರಂಪರಾಗತ ಶೋಷಣೆಗಳಿಂದ ವಿಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡಲಿಲ್ಲ.

ಈ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಂತ್ವನ ಹಾಗೂ ಸುಧಾರಣೆಗಳನ್ನು ನೀಡಲಷ್ಟೇ ಸಫಲವಾದವು. ಕೊನೆಗೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಗಳೂ ಸನಾತನ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಹೋಗಿದ್ದು ಇತಿಹಾಸದ ವಿಪರ್ಯಾಸವೇ ಆಗಿದೆ. ಕೆಲವೊಂದು ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳು ಕ್ರಮೇಣ ನಶಿಸಿದವು. ಉಳಿದಂತೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕ ಸಂಪತ್ತಿನ ಉತ್ಪಾದನ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಆಗದೇ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ನಿಂತಲ್ಲೇ ನಿಂತಿತು.

ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸಮಾಜದ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ, ಬದಲಾವಣೆ ತರುವಂತಹ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಮೂಡಲಿಲ್ಲ. ಬಹುತೇಕ ಯೂರೋಪಿನ ವಸಾಹತುಗಾರರು ಬರುವವರೆವಿಗೆ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಕೃಷಿಯ ವಾಣಿಜ್ಯೀಕರಣವಾಗುವವರೆವಿಗೆ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಆಗಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಆಗಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಸಹ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿ ಹೊಂದಿದ್ದ ಯೂರೋಪಿನ ವಸಾಹುತುವಾದಿ ದೇಶಗಳು ಬಲು ಬೇಗನೆ ತಮ್ಮ ವಶಕ್ಕೆ ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ಹಿಮ್ಮೆಟಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸಹ ಅಷ್ಟೇ ವಾಸ್ತವವಾಗಿದೆ (ಒಂದು ದೇಶದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಬಹುಶಃ ಆಗ ಇರಲಿಲ್ಲ).

ಕೋಲಾರ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಜೈನಧರ್ಮ : ಹೊಸ ಶೋಧಗಳು

ಎಂ.ಜಿ. ಮಂಜುನಾಥ

ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿನ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರು ಜೈನ ಧರ್ಮೀಯರಾಗಿದ್ದರೆಂಬುದು ವಿಧಿತವಾದ ಸಂಗತಿ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮುಖ ಪಟ್ಟಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜೈನ ಧರ್ಮೀಯರು ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಎಲ್ಲ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜೈನ ಬಸದಿಗಳು, ಜಿನ ವಿಗ್ರಹಗಳು, ಜೈನ ಶಾಸನಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕೋಲಾರ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಜೈನ ಬಸದಿಗಳಾಗಲೀ, ಬಸದಿಗಳ ಅವಶೇಷಗಳಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಜೈನ ಶಾಸನಗಳಾಗಲೀ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ದೊರೆತಿಲ್ಲ.

ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನಾಳಿದ ಪ್ರಾಚೀನ ರಾಜವಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಗವಂಶವೂ ಒಂದು. ಗಂಗರು ಕುವಲಾಲಪುರವನ್ನು ಅಂದರೆ ಇಂದಿನ ಕೋಲಾರವನ್ನು ತಮ್ಮ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲ ರಾಜಧಾನಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಗಂಗವಾಡಿ ಪ್ರಾಂತ್ಯವನ್ನು ಆಳ್ವಿಕೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ತದನಂತರ ಕೋಲಾರದಿಂದ ತಲಕಾಡಿಗೆ ತಮ್ಮ ರಾಜಧಾನಿಯನ್ನು ವರ್ಗಾಯಿಸಿಕೊಂಡರು. ಸಿಂಹನಂದಿ ಆಚಾರ್ಯರೆಂಬ ಜೈನ ಗುರುಗಳ ಪ್ರೇರಣೆ ಆಶೀರ್ವಾದಗಳೊಂದಿಗೆ ರಾಜ್ಯ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಗಂಗರು ಜೈನ ಮತಾನುಯಾಯಿಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ಸಹ ಅವರ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲಿನ ರಾಜಧಾನಿಯಾದ ಕೋಲಾರದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಕೋಲಾರದ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಜೈನ ಧರ್ಮದ ಕುರುಹುಗಳು ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ದೊರೆತಿಲ್ಲ.

ಇಡೀ ಕೋಲಾರ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಇದುವರೆಗೆ ದೊರೆತಿದ್ದ ಜೈನ ಶಾಸನಗಳು ಕೇವಲ ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯಷ್ಟು ಮಾತ್ರ. ಅವುಗಳಾವುವೆಂದರೆ ಕೋಲಾರ ಜಿಲ್ಲೆ ಕೋಲಾರ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ನರಸಾಪುರದ ತಾಮ್ರ ಶಾಸನ (1), ನೊಣ ಮಂಗಲದ ಎರಡು ತಾಮ್ರ ಪಟಗಳು (2), ಮಂಚನ ಬೆಲೆಯ ಶಿಲಾಶಾಸನ (3), ನಂದಿ ಬೆಟ್ಟದ ಗೋಪೀನಾಥ ಗುಡ್ಡದ ಶಿಲಾ ಶಾಸನ (4), ಗೋರಿಬಿದನೂರು ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಗುಡಿಬಂಡೆಯಲ್ಲಿನ

ಐದು ಶಾಸನಗಳು (5), ಈ ಹತ್ತು ಶಾಸನಗಳು ಮಾತ್ರ ಕೋಲಾರ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿನ ಜೈನ ಧರ್ಮದ ಕುರುಹುಗಳಾಗಿ ದಾಖಲೆಯಾಗಿದ್ದವು.

ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ನನ್ನ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಕೋಲಾರ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಕೋಲಾರದ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲ ಹಲವಾರು ಜಿನಶಿಲ್ಪಗಳು ಮತ್ತು ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಪತ್ತೆಹಚ್ಚಿದ್ದೇನೆ. ಅವುಗಳಾವುವೆಂದರೆ

(1) ಕೋಲಾರ ಮತ್ತು ಬಂಗಾರಪೇಟೆ ಮುಖ್ಯರಸ್ತೆಯಲ್ಲಿರುವ ರಾಜಪ್ಪ ಮಠದ ಮುಂಭಾಗದ ಕಾಂಪೌಂಡ್ ಬಳಿ ಒಂದು ಜಿನವಿಗ್ರಹವು ಪತ್ತೆಯಾಗಿದೆ. ಮೂರು ಅಡಿ ಬೆಳಗೊಳದ ದಾನಶಾಲಾ ಬಸದಿಯ ಆವರಣದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಾಚೀನ ಜಿನ ಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಈ ಜಿನ ಬಿಂಬದ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಇದು ಕ್ರಿ.ಶ.ಸು 9ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಗಂಗಶೈಲಿಯ ವಿಗ್ರಹವೆಂದು ಗುರ್ತಿಸಬಹುದು. ಇಂದಿನ ರಾಜಪ್ಪ ಮಠವಿರು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಬಹುಶಃ ಜೈನ ಬಸದಿಯಿತ್ತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಜಿನ ಬಿಂಬವು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಲಾಂಛನಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಯಾವ ತೀರ್ಥಂಕರನ ಶಿಲ್ಪವೆಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

(2) ಕೋಲಾರದ ಸರ್ಕಾರಿ ಬಾಲಕರ ಕಾಲೇಜಿನ ಬಳಿಯಲ್ಲಿರುವ ಬಂಡಿಮಾಂಕಾಳಮ್ಮ ದೇವಾಲಯದ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಷಧಿ ಶಾಸನ ಪತ್ತೆಯಾಗಿದೆ. ಎರಡೂವರೆ ಅಡಿ ಎತ್ತರ ಹಾಗೂ ಒಂದೂವರೆ ಅಡಿ ಅಗಲದ ಕಣ ಶಿಲೆಯ ಚಪ್ಪಡಿಯ ಮೇಲೆ ಈ ನಿಷಧಿಯನ್ನು ಕೆತ್ತಲಾಗಿದೆ. ಖಡ್ಗಾಸನದಲ್ಲಿ ನಿಂತಿರುವ ತೀರ್ಥಂಕರನ ಪಾದ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತಧಾರಿ ಜಿನಮುನಿಯೊಬ್ಬರು ಅಂಜಲೀಬದ್ಧರಾಗಿ ಕುಳಿತಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಜಿನಮುನಿ ಪದ್ಮಾಸನದಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮುದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಿಬ್ಬರ ನಡುವೆ ವ್ಯಾಯಪೀಠದಲ್ಲಿ ತಾಳೆಗರಿಯ ಗ್ರಂಥವಿದೆ. ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಮುನಿಗಳ ಇಕ್ಕೆಲಗಳಲ್ಲಿ ಪಿಂಛ ಮತ್ತು

(1) E.C. Vol. X.ಕೋಲಾರ 90. 902.

(2) E.C. Vol. X. ಮಾಲೂರು 72, 73,

(3) E.C. Vol. X.ಚಿಕ್ಕ ಬಳ್ಳಾಪುರ 5,

(4) E.C. Vol. X. ಚಿಕ್ಕ ಬಳ್ಳಾಪುರ29

(5) ಇತಿಹಾಸ ದರ್ಶನ : (ಸಂ) ಡಾ|| ಸೂರ್ಯನಾಥ ಕಾಮತ್, ಡಾ|| ಡಿ.ಎ. ಪರಮಶಿವಮೂರ್ತಿ ಗುಡಿ ಬಂಡೆಯ ಜೈನ ಶಾಸನಗಳು. ಪುಟ. 35.

ಕಮಂಡಲುಗಳಿವೆ. ಖಡ್ಗಾಸನದಲ್ಲಿರುವ ತೀರ್ಥಕರನ ತಲೆಯ ಮೇಲ್ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ಕೊಡೆಯಿದೆ. ಎರಡೂ ಬದಿಗಳಲ್ಲಿ ಪಿಂಛ ಮತ್ತು ಕಮಂಡಲುಗಳಿವೆ. ಈ ಶಿಲಾಫಲಕದ ಕೆಳಭಾಗದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾಲಿನ ಶಾಸನವಿದೆ. ತೀರಾ ಸವೆದಿರುವ ಈ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ 'ನಿಸಧಿ' ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಓದಬಹುದು. ಈ ನಿಷಧಿಯು ಕ್ರಿ.ಶ. 14ನೆಯ ಶತಮಾನದ್ದೆಂದು ಶಾಸನದ ಲಿಪಿ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಹಾಗೂ ನಿಷಧಿಯ ಶಿಲ್ಪದಿಂದ ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದು. (2) ಆ ನಿಷಧಿಯು ಇರುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜೈನಬಸದಿಯು ಇದ್ದಿರಬಹುದೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಇವುಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಕೋಲಾರದಲ್ಲಿ ಕನಿಷ್ಠ ಎರಡು ಜೈನ ಬಸದಿಗಳಾದರೂ ಇದ್ದವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಕ್ರಿ.ಶ. 14 ನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೂ ಅಲ್ಲಿ ಬಸದಿಗಳಿದ್ದವೆಂದು ಆ ನಿಷಧಿ ಶಾಸನದಿಂದ ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದು.

(3) ಕೋಲಾರದಿಂದ ಸುಮಾರು 15 ಕಿ.ಮೀ. ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಆರಾಭಿಕೊತ್ತನೂರು ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಒಂದು ತೀರ್ಥಂಕರ ಶಿಲ್ಪವು ಪತ್ತೆಯಾಗಿದೆ. ಮೂರು ಅಡಿ ಎತ್ತರದ ಈ ವಿಗ್ರಹವು ಕಣಶಿಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಿತವಾಗಿದ್ದು ಗಂಗಶಿಲ್ಪಕಲೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ವಿಗ್ರಹದ ತಲೆಯ ಮೇಲ್ಭಾಗದಲ್ಲಿ ರತ್ನತ್ರಯ ಸೂಚಕವಾದ ಮುಕ್ಕೊಡೆಯಿದೆ. ಪದ್ಮಾಸನದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಜಿನಬಿಂಬವು ಈಗ ಕೆರೆಯೊಂದರ ದಡದಲ್ಲಿ ಅನಾಥವಾಗಿ ಬಿದ್ದಿದೆ. ಆ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಸದಿಯಿತ್ತೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದಾದರೂ ಈಗ ಆ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಮತ್ತಾವುದೇ ಅವಶೇಷಗಳಾಗಲೀ ಜೈನ ಶಾಸನಗಳಾಗಲೀ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿರುವ ಜಿಲಶಿಲ್ಪದ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ಇದು ಕ್ರಿ.ಶ.ಸು.8ನೆಯ ಶತಮಾನದ್ದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾವುದೇ ಲಾಂಛನಗಳಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಯಾವ ತೀರ್ಥಂಕರನದ್ದೆಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ಗುರ್ತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

(4) ಕೋಲಾರದ ಜಿಲ್ಲೆ ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಪುರ ತಾಲ್ಲೂಕಿಗೆ ಸೇರಿದ ಗಾಂಡ್ಲಳ್ಳಿ ಎಂಬ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿನ ಹೊಲವೊಂದರಲ್ಲಿ ಗಂಗಶೈಲಿಯದೇ ಆದ ನಾಲ್ಕು ಅಡಿ ಎತ್ತರದ ಸುಪಾರ್ಶ್ವನಾಥ ತೀರ್ಥಂಕರ ಶಿಲ್ಪವೊಂದು ಪತ್ತೆಯಾಗಿದೆ. ಕಣಶಿಲೆಯ ಈ ಸುಂದರ ಶಿಲ್ಪದ ತಲೆಯ ಮೇಲ್ಭಾಗದಲ್ಲ ಐದು ಹೆಡೆಯ ಸರ್ಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೇಲ್ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ಕೊಡೆಯಿದೆ. ಸಿಂಹ ಪೀಠದ ಮೇಲೆ ಪದ್ಮಾಸನದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತ ಜಿನನ ಹಿಂಭಾಗದಲ್ಲಿ ಒರಗು ದಿಂಬು ಹಾಗೂ ಮಕರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಒರಗು ಪೀಠವಿದೆ. ಜಿನನ ಇಕ್ಕೆಲಗಳಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರು ಚಾಮರಧಾರಿಯರಿದ್ದಾರೆ. ಸಿಂಹಪೀಠದ ಕಾಲುಗಳ ಬಳಿ ಮೂರು ಸಿಂಹಗಳು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಎಡಬಲಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು

ಆನೆಗಳ ಶಿಲ್ಪಗಳಿವೆ. ಈ ಜಿನ ಬಿಂಬವು ಕ್ರಿ.ಶ.ಸು 10ನೆಯ ಶತಮಾನದ್ದೆಂದು ಮೂರ್ತಿ ಶಿಲ್ಪದ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಗುರ್ತಿಸಬಹುದು. ಈ ಮೂರ್ತಿಯಿರುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಬಸದಿಯಿದ್ದುದರ ಕುರುಹಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಜೈನ ಶಾಸನಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಉಪಲಬ್ಧವಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿಯೇ ಸನಿಹದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಪ್ರಕಟಿತ ಶಾಸನ ಸಹಿತವಾದ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳಿವೆ. ಆ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳಿಗೂ ಪ್ರಸ್ತುತ ಜಿನ ಬಿಂಬಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ.

(5) ಕೋಲಾರ ಜಿಲ್ಲೆ ಮುಳಬಾಗಿಲು ತಾಲ್ಲೂಕಿಗೆ ಸೇರಿದ ಆವನಿಯು ಹಿಂದೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನೊಳಂಬರ ರಾಜಧಾನಿಯಾಗಿತ್ತು. ಆವನಿಯಲ್ಲಿರುವ ವಾಲಿ ಸುಗ್ರೀವರ ದೇವಾಲಯದ ಬಳಿ ಒಂದು ಶಿಲಾಸ್ತಂಭವಿದೆ. ಕಣಶಿಲೆಯ ಈ ಸ್ತಂಭವನು ಸ್ಥಳೀಯರೆಲ್ಲರೂ ಗರುಡಗಂಭ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಆ ಸ್ಥಂಭದಲ್ಲಿನ ಶಿಲಾಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಮಾನಸ್ತಂಭವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೂ ಆ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ 'ಚಲದಂಕಕಾ.. ದೇವನ ಪೆರ್ಗ್ಗಡೆ ಬಸವಯ್ಯ ನಂಕನ ಭಟ್ಟನಮಾಡಿಸಿದಾ ಮಾನಸ್ತಂಭ' ಎಂದು ಲಿಖಿತವಾಗಿದೆ (1)

ಈ ಶಾಸನದ ಪ್ರಕಾರ ಅಂಕನಭಟ್ಟ ಎಂಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಆ ಮಾನಸ್ತಂಭವನ್ನು ಮಾಡಿಸಿದ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಭಟ್ಟ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಈ ರೀತಿ ತಪ್ಪುಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಆಸ್ಪದವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಶಾಸನ ಪಾಠವನ್ನು ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಆ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ''ಭಟ್ಟ'' ಎಂಬ ಬರಹವಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿರುವುದು ''ಚಟ್ಟ'' ಎಂಬ ಶಬ್ದ. ಚಟ್ಟ ಎಂದರೆ ಶಿಷ್ಯ ಎಂದರ್ಥ. ಜೈನಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಚಟ್ಟ ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಬಹುಶಃ 'ಅಕಳಂಕನ ಚಟ್ಟ ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ 'ಅಂಕನ ಚಟ್ಟ ಎಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ಕಂಡರಣೆಗಾರನು ಕೆತ್ತಿರಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ ! ಇದು ಸರಿಯಾದರೆ ಅಕಳಂಕ ಮುನಿಯ ಶ್ರಾವಕ ಶಿಷ್ಯನಾದ ಹೆಗ್ಗಡೆ ಬಸವಯ್ಯನು ಆ ಮಾನಸ್ತಂಭವನ್ನು ಮಾಡಿಸಿದನೆಂದು ಅರ್ಥೈಸಬಹುದು.

ಜೈನ ಬಸದಿಗಳ ಮುಂದೆ ಮಾನಸ್ತಂಭ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ತಂಭವಿರುವುದು ಪದ್ಧತಿ. ಬ್ರಹ್ಮಸ್ತಂಭದ ಮೇಲ್ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಯಕ್ಷನ ವಿಗ್ರಹವಿರುತ್ತದೆ. ಮಾನಸ್ತಂಭದ ಮೇಲ್ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕೂದಿಕ್ಕುಗಳಿಗೆ ಮುಖಮಾಡಿದಂತೆ ನಾಲ್ಕು ಜಿನ ಬಿಂಬಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಸ್ತಂಭಗಳ ಮೇಲೆ ಸುತ್ತಲೂ ಜಿನ ಶಾಸನ ದೇವತೆಗಳಾದ

---

(1) E.C.X.ಮುಳಬಾಗಿಲು 64

ಯಕ್ಷಯಕ್ಷಿಯರ ಶಿಲ್ಪಗಳಿರುವುದೂ ಉಂಟು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಆವನಿಯಲ್ಲಿರುವ ಮಾನ ಸ್ತಂಭದ ಮೇಲೆ ತೀರ್ಥಂಕರರ ಶಿಲ್ಪವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸುತ್ತಲೂ ಯಕ್ಷರ ಶಿಲ್ಪಗಳಿವೆ. ತುಂಬ ಎತ್ತರದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಗುರ್ತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಬಹುಶಃ ಆವನಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಬಸದಿಯು ನಾಶವಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ಬಸದಿಯ ಎದುರಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಮಾನಸ್ತಂಭವನ್ನು ಆವನಿಯ ಶಿವಾಲಯುಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯಕ್ಕೆ ತಂದು ಅಲ್ಲಿಯ ವಾಲಿ ಸುಗ್ರೀವರ ಗುಡಿಯ ಬಳಿ ಭಕ್ತಾದಿಗಳು ಪುನರ್ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿರಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂಶೋಧನೆಯಿಂದ ಅವನಿಯೂ ಒಂದು ಜೈನ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿತ್ತೆಂದು ಸಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈಗ ಆವನಿಯಲ್ಲಿ ಜಿನ ಶಿಲ್ಪಗಳಾಗಲೀ ಬೇರೆ ಜೈನ ಶಾಸನಗಳಾಗಲೀ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಜೈನ ಧರ್ಮೀಯರಾಗಿದ್ದ ಗಂಗರ ನೆಲೆ ವೀಡಿನಲ್ಲಿ ಜೈನಧರ್ಮದ ಕುರುಹುಗಳು ಇನ್ನೂ ಹಲವಾರು ದೊರೆಯುವ ಸಂಭವವಿರುವುದು ಈ ಶೋಧನೆಗಳಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. (1)

(1) ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯದ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಸಹಕರಿಸಿದ ಕೋಲಾರದ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಕೇಂದ್ರದ ಕನ್ನಡ ಎಂ.ಎ.ಶಾಸನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಸಹಾಯ ಸ್ಮರಣೀಯ.

ನವ ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ಸವ

ಎ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ

ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಘರ್ಷದ ಇತಿಹಾಸ ಮಹತ್ತರವಾದುದು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಮಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ದೊರೆಯಲಿಲ್ಲ, ಅದೆಷ್ಟೋ ಪುಣ್ಯ ಪುರುಷರ ಶ್ರಮ-ಬಲಿದಾನಗಳ ಪ್ರತಿರೂಪವಾಗಿ ದೊರೆಯಿತು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಾತ್ಮಗಾಂಧಿಯವರ ಅಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಅಭಿಮಾನವು ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ನೀಡಲಾದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕೊಡುಗೆ ಎಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು.

ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ 1945ರ ಆಗಸ್ಟ್ 15 ಭಾರತದ ಅವಿಸ್ಮರಣೀಯ ದಿನವೆಂತಲೂ, ಹಾಗೆಯೇ ಭಾರತದ ವಿಭಜನೆಯ ದುರಂತವನ್ನು ಕಂಡ ಕರಾಳ ದಿನವೆಂತಲೂ ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಅದು ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸದಾಕಾಲ ಅಶಾಂತಿ, ವೈಷಮ್ಯ ಯುದ್ಧಗಳ ಕರಾಳ ಭವಿಷ್ಯದ ಬೀಜ ಬಿತ್ತಿದ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಸಂಚು ಫಲ ನೀಡಿದ ದಿನ !

ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಅಂತಿಮ 25 ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಅಹಿಂಸಾ ಹಾಗೂ ಮಾನವತೆ ಸೋದರತೆಯ ಪ್ರಚಂಡ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಗಳಿಸಿದ ಮಹಾತ್ಮ ಮೋಹನದಾಸ್ ಕರಮಚಂದ ಗಾಂಧಿ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ದೊರಕಿದ ಆ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ರಕ್ತಪಾತ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ನೌಖಾಲಿಯಲ್ಲಿ ಕೋಮು ವಿದ್ವೇಷದ ಬೆಂಕಿ ಆರಿಸುವ ಹತ್ಯಾ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಮುಳಗಿದ್ದೆವೆಂಬುದು ಮರೆಯಲಾಗದ ಸತ್ಯ.

ಗಾಂಧೀಜಿ, ಸುಭಾಷ್ ಚಂದ್ರಬೋಸ್, ಸರ್ದಾರ್ ವಲ್ಲಭಬಾಯಿ ಪಟೇಲ್ ಮತ್ತಿತರ ನೂರಾರು, ಸಾವಿರಾರು, ಧೀರ, ಶೂರ ನಾಯಕರ ಪರಿಶ್ರಮದಿಂದ ದೊರೆತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನವಭಾರತಕ್ಕೆ ಜನ್ಮನೀಡುವುದರೊಂದಿಗೆ ರಕ್ತಪಾತ, ಕೋಮುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಒಂದು ವಿಪರ್ಯಾಸ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಭ್ರಮದ ಬೆನ್ನಲ್ಲೇ ಪಶ್ಚಿಮ ಹಾಗೂ ಪೂರ್ವ ಪಾಕಿಸ್ತಾನಗಳಿಂದ ಓಡಿ ಬಂದ, ಲಕ್ಷಾಂತರ

ಜನರ ಪುನರ್ವಸತಿ, ಪಾಕ್ ದುಸ್ಸಾಹಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಬಲಿಯಾದ ಕಾಶ್ಮೀರದ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಭಾರತ ತುರ್ತು ಗಮನ ನೀಡಬೇಕಾದದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು.

ಮಾನವ-ಮಾನವರಲ್ಲಿ ಜಾತಿ,ಬಣ್ಣ, ಭಾಷೆ ಅಥವಾ ಮತಗಳ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭೇದ-ಭಾವವೂ ಇಲ್ಲದ, ಬಡವ-ಬಲ್ಲಿದ, ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಅಸಮಾನತೆಯೇ ಇಲ್ಲದ ರಾಜ್ಯದ ಕನಸು ಕಂಡ ಮಹಾತ್ಮ ಗಾಂಧೀಜಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಾಧನೆಯ ಆರು ತಿಂಗಳಲ್ಲೇ ಭಾರತೀಯನೊಬ್ಬನ ಗುಂಡೇಟಿಗೆ ಬಲಿಯಾದದ್ದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಭಾರತದ ಮಹಾ ದುರಂತಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ 52 ವರ್ಷಗಳ ಸಾಧನೆಯು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ದಿನಾಚರಣೆಯ ವರ್ಷ ಮುಗಿದಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನ ಭಾರತದ ಸ್ಥಿತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ನೈಜ ಭಾರತೀಯನಿಗೆ ತಾನು ಎಲ್ಲಿದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುವ ಅಪ್ಪಟ ಸತ್ಯದ ಅರಿವು ನೀಡೀತು.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಹಿಂಸೆಯ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ನಾವು ಸಾಕಷ್ಟು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. 1949ರ ಜನವರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಶ್ಮೀರದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧ ವಿರಾಮ ಘೋಷಿಸಿದಾಗ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಮುನ್ನಡೆ ಸಾಧಿಸಿದ್ದ ಭಾರತೀಯ ಸೇನೆಗೆ ಪಾಕ್ ಭೂಭಾಗವನ್ನು ತೆರವು ಮಾಡಿ ಹಿಂದೆ ಸರಿಯುವಂತೆ ಆದೇಶಿಸಿದ ನಮ್ಮ ದಿಲ್ಲಿ ನಾಯಕರು ಪಾಕಿಸ್ತಾನ ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಭಾರತ ಭೂಭಾಗ ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯ ಹೇರಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಸೇನೆಗೆ ಆದೇಶ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಅದರ ಫಲ ಇಂದು ಕಾಶ್ಮೀರದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯ ಕಲಹ, ರಕ್ತಪಾತ. ಪಾಕಿಸ್ತಾನದಿಂದ ಈ ವಿವಾದ ಅಂತರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯಗೊಳಿಸುವ ಯತ್ನ. ಭಾರತದ ಭದ್ರತೆಗೆ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗಿ ಪಾಕ್ ಆಕ್ರಮಿತ ಭೂಭಾಗದ ವಿದ್ಯಮಾನ ನೆಹರು ನಾಯಕತ್ವದ ಅತಿ ದೊಡ್ಡ ವಂಚನೆ.

ಇದರ ಬೆನ್ನಲ್ಲೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಿಕ್ಕಿ 52 ವರ್ಷಗಳಾದರೂ ಇಂದು ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ನಿರಂತರ ಅಡೆ-ತಡೆ-ರಹಿತ ವಿದ್ಯುತ್ ಪೂರೈಕೆಯಿಲ್ಲ. ಕುಡಿಯುವ ನೀರಿನ ಪೂರೈಕೆ ಇಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಹಳ್ಳಿಗಳ ಪಾಡಂತೂ ಶೋಚನೀಯ. ದೇಶದ ರಸ್ತೆಗಳ ಸ್ಥಿತಿ ಶೋಚನೀಯ ಮಹಿಳೆಯರ ಮೇಲೆ ಅತ್ಯಾಚಾರ ಮಿತಿ ಮೀರುತ್ತಿದೆ. ಬಾಲ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಶೋಷಣೆ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿದೆ. ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಳಚೆ ಪ್ರದೇಶಗಳು ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿವೆ. ಸರಿಯಾದ ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಿಯಲು ಶಾಲೆಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ಮಹಾತ್ಮಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಮದ್ಯಪಾನದ ನಿಷೇಧದ ಕನಸು ಅವರ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ನನಸಾಗಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಹಳ್ಳಿ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲೂ ಶರಾಬು ಮಾರಾಟ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಿದೆ. ಯಾವ ಸೌಲಭ್ಯಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಹೆಂಡದಂಗಡಿ ಇಲ್ಲದ ಹಳ್ಳಿ

ಸಿಗಲಾರದು. ಇದು ವಿಪರ್ಯಾಸ.

ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಅಶಿಕ್ಷಿತರೂ, ಗೂಂಡಾಗಳೂ, ಕ್ರಿಮಿನಲ್‌ಗಳೂ ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಸ್ಥಾನಬಲ, ಹಣ ಬಲದಿಂದ ಓಟುಗಳಿಸಿ ವಿಧಾನಸಭೆ, ಲೋಕಸಭೆಗಳಿಗೆ ಆಯ್ಕೆಯಾಗಿ ಮಂತ್ರಿ ಪದವಿ ಗಿಟ್ಟಿಸಬಲ್ಲರೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯ ಸುಧಾರಣೆಯ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಕಪ್ಪು ಹಣ ಸಮಾಜದ ಸ್ಥಿತಿ-ಗತಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಅಧಿಕಾರ ಚಲಾಯಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಸುವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬರಲಾರದು.

ಮಂಥನ

ಚೋಳಂಗಿ ಒಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿ

ಎಂ.ಮಾಧವ ಪೈ

''ಒಂದು ದಿವಸಂ ತನ್ನ ಮಗ(ಳಾ) ಚೋಳಂಗಿಯೊಳ್ ಸ್ವಜನ ಬಾಂಧವ ಜನ ಪರಿಜನರ್ಕಳೆಲ್ಲರಂ ಬರಿಸಿ ದಿವ್ಯಾಹಾರಗಳನೂಡಿ ವಸ್ತ್ರಾದ್ಯಾಭರಣಂಗಳಂ ಪೂಜಿಸಿ.....'

ಇದು ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಾಕ್ಯ. ಇದು ಸುಬಂಧು ಎಂಬ ಮಂತ್ರಿ ಮಹಾಪದ್ಮನ ವಿರುದ್ಧ ಹೂಡುವ ಸಂಚಿನ ಪ್ರಸಂಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದಾಗಿದೆ. ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ತನ್ನ ಮಗ(ಳಾ) ಚೋಳಂಗಿಯೊಳ್' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಚೋಳಂಗಿ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವೇನು ? ಈ ಶಬ್ದ ವ್ಯಕ್ತಿವಾಚಕವೆ ಅಥವಾ ಸ್ಥಾನವಾಚಕವೆ ಎಂಬುದು ಪರಿಶೀಲನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

ಚೋಳಂಗಿಯೊಳ್ ಸ್ವಜನ ಬಾಂಧವ ಜನರ್ಕಳೆಲ್ಲರಂ ಬರಿಸಿ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಈ ಚೋಳಂಗಿಯಲ್ಲಿ ಬರಿಸಿದ ಅರ್ಥಾತ್ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಅದರೊಳಗೆ ಕರೆಸಿದ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತನ್ನ ಮಗಳಾ ಚೋಳಂಗಿಯೊಳ್ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಈ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಬೇಕು ? ತನ್ನ ಮಗಳ್ ಆ ಚೋಳಂಗಿಯೊಳ್ ಎಂದೇ ಅಥವಾ ತನ್ನ ಮಗಳ ಈ ಚೋಳಂಗಿಯೊಳ್ ಎಂದೇ ? ತನ್ನ ಮಗಳ್ ಚೋಳಂಗಿ ಎಂದು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಸುಬಂಧುವಿನ ಮಗಳ ಹೆಸರು ಚೋಳಂಗಿಯಾಗಿದ್ದು, ಅವಳೊಳಗೆ ಎಲ್ಲರಂ ಬರಿಸಿ ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಲು ಹೋದರೆ ಮಗಳ ದೇಹದ ಒಳಗೆ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಬರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ? ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಅವಳ ಒಳಗೆ ಸೇರಿಸಬೇಕೆಂದರೆ ಅವಳೇನೂ ಚೀಲವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವಳನ್ನು ಸಿಗಿದು ಅವಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ತುಂಬಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮಗಳ್ ಆ ಚೋಳಂಗಿಯೊಳ್ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧುವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಾಗಾದರೆ ತನ್ನ ಮಗಳ ಆ ಚೋಳಂಗಿಯೊಳ್ ಎಂದು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಅವನ ಮಗಳ ಯಾವುದೋ ಒಂದು, ಆ ಅದರೊಳಗೆ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಬರಿಸಿದ ಎಂದು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ಬರಲು ಅವಕಾಶ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಅವನ ಮಗಳ ಏನೋ ಒಂದು ಇದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಚೋಳಂಗಿ ಇದೆ. ಆ ಚೋಳಂಗಿಯೊಳಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಬರಿಸಿದ ಎಂದರೆ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಈಗ ಉಳಿದಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಚೋಳಂಗಿ ಎಂದರೇನು ? ಎಂಬುದು. ಈ ಕೃತಿಯ ಸಂಪಾದಕರು ಇದಕ್ಕೆ 'ರವಿಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ' ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಥಕ ಚಿಹ್ನೆಯೊಂದಿಗೆ ಅರ್ಥಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಅರ್ಥ ಅವರಿಗೂ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರೇ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಥಕ ಚಿಹ್ನೆಯೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸರಿಯಾದುದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ರವಿಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಬರಿಸಿದೆವಾದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಬರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ? ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಮಾತು, ಹಾಗಾದರೆ ಚೋಳಂಗಿ ಎಂದರೇನು ? ಇದಕ್ಕೆ ಇನ್ನಾವುದಾದರೂ ಅರ್ಥವಿದೆಯೆ ? ವಿಚಾರಾರ್ಹ.

ಇಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮಗ(ಳಾ) ಚೋಳಂಗಿಯೊಳ್ ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಳಾ' ಎಂಬುದು ಸಂಪಾದಕರ ಪಾಠ. ಇದೇ ಮೊದಲನೆ ದೋಷವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕಿರುವ ಪಾಠಾಂತರಗಳೂ ಸಹ ದೋಷಯುಕ್ತವಾಗಿಯೇ ಇವೆ. 'ಮಗಳಂ ಚೋಳಂಗಿಯೊಳ್(ಕ.ಖ.ಗ,) ಮಗಳು ಚೋಳಗೆಯೊಳ್(ಘ), ಮಗಳಂ ಚೋಗಳೆಯೊಳ್(ಛ) ಎಂಬೀ ಪಾಠಾಂತರದ ಯಾವ ಪಾಠವೂ ಸರಿಯಾಗಿಲ್ಲ ದಿರುವುದರಿಂದ ಸಂಪಾದಕರು 'ಳಾ' ಎಂದು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಸರಿಪಡಿಸಲು ಹೋಗಿಯೂ ಎಡವಿದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥೈಸಲು ತೊಡಕುಂಟಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಡಾ.ಹಂಪ ನಾಗರಾಜಯ್ಯನವರು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ 'ತನ್ನ ಮಗಳ ಚೋಳಗೆಯೊಳ್' ಎಂದಿರುವುದು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಮಗಳ ಚೋಳಗೆಯೊಳಗೆ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಬರಿಸಿದ ಎಂಬ ಪಾಠದಿಂದ ಸುಬಂಧುವಿನ ಮಗಳ ಯಾವುದೋ ಆ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಬರಿಸಿದ ಎಂಬುದು ಈ ಶಬ್ದವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬರಿಸಿದ ಎಂದ ಮೇಲೆ ಅದೊಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಸೇರಲು ಅವಕಾಶವಿರುವ ಒಂದು ಸ್ಥಳ, ಸ್ಥಾನ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಶಬ್ದ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಸ್ಥಾನ, ಸ್ಥಳ ಯಾವುದೆಂದರೆ 'ಚೋಳಂಗಿ' ಎಂಬುದು.

ಹಾಗಾದರೆ ಚೋಳಂಗಿ ಎಂದರೇನು ? ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದೊಳಿತು. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಚೋಲಕಿ ಎಂಬುದೊಂದು ಶಬ್ದವಿದೆ. ಶಬ್ದಾರ್ಥಕಲ್ಪದ್ರುಮದಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕಿರುವ ಹಲವಾರು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ನೀಡಿದೆ.

ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ನಾಟ್ಯ ಸ್ಥಾನ ಎಂಬುದೂ ಕೂಡ ಒಂದು. ಚೋಲಕಿ ಎಂದರೆ ಗಾನ, ನೃತ್ತಶಾಲೆ . 'ಚೋಲಕಿ ಗಾನರಂಗೇಚ' ಎಂದು ಹಲಾಯುಧ ನಿಘಂಟುವಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ ಎಂದೂ ; 'ರಂಗೋನುರಾಗ ನೃತ್ಯ ಸ್ಥಲೇರಣೇ-ಮೇದಿನೀ ಎಂದೂ ತಿಳಿಸಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಚೋಲಕಿ ಎಂದರೆ ನಾಟ್ಯ ಸ್ಥಾನ ಎಂಬರ್ಥವಿರುವ ಈ ಶಬ್ದವನ್ನೇ ಪ್ರಕೃತ ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿರುವ ಚೋಳಂಗಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅನುಮಾನವೂ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಚೋಲಕಿ ಎಂಬುದೇ ಚೋಳಗಿ-ಚೋಳಂಗಿಯಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಇದರ ಅರ್ಥ ನಾಟ್ಯಸ್ಥಾನ ಅರ್ಥಾತ್ ನಾಟ್ಯಶಾಲೆ ಎಂದು ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಪ್ರಕೃತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ ಯಾವ ತೊಡಕೂ ಇಲ್ಲದೆ -ಸುಬಂಧು ತನ್ನ ಮಗಳ ನಾಟ್ಯಶಾಲೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಬರಿಸಿದ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

---

1) ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ . ಸಂ.ಡಾ.ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಪುಟ 184, 5ನೇ ಮುದ್ರಣ

ಈ ಸಂಚಿಕೆಯ ಲೇಖಕರ ವಿಳಾಸಗಳು

1. (ಮೂಲ) ಶ್ರೀ ಎಸ್. ನಂಜುಂಡನ್
ಉಪನ್ಯಾಸಕರು, ಸಂಖ್ಯಾಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ
ಬೆಂ.ವಿ.ವಿ. ಬೆ-56.

(ಅನುವಾದ) ಕು. ತಮಿಳ್ ಶೆಲ್ವ
ಸಂಶೋಧನಾ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿನಿ,
ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ
ಬೆಂ.ವಿ.ವಿ. ಬೆಂ-56

2. ಶ್ರೀ ಮತಿ ಜಯಲಲಿತ,
ಉಪನ್ಯಾಸಕಿ, ಸರ್ಕಾರಿ ಜೂ. ಕಾಲೇಜ್
ದೇವನಹಳ್ಳಿ.

3. ಡಾ॥ ಎಂ. ವಿಮಲ
ರೀಡರ್, ಹಿಂದಿ ವಿಭಾಗ
ಬೆಂ.ವಿ.ವಿ. ಬೆಂ.56.

4. ಡಾ॥ ಟಿ.ಜಿ. ಪ್ರಭಾಶಂಕರ ಪ್ರೇಮಿ
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಹಿಂದಿ ವಿಭಾಗ
ಬೆಂ.ವಿ.ವಿ. ಬೆಂ.56.

5. ಡಾ॥ ಜಿ.ಎಸ್. ಮೋಹನ್
ರೀಡರ್, ತೆಲುಗು ವಿಭಾಗ
ಬೆಂ.ವಿ.ವಿ. ಬೆಂ.56.

6. ಡಾ॥ ಎಂ. ಬೈರೇಗೌಡ ಕೆ.ಪಿ. ದೊಡ್ಡಿ
1119, 3ನೇ ತಿರುವು, 8ನೇ ಮುಖ್ಯ ರಸ್ತೆ,
ಆರ್.ಪಿ.ಸಿ. ಬಡಾವಣೆ,
ವಿಜಯನಗರ, ಬೆಂ.40.

7. ಕು. ತಮಿಳ್ ಸೆಲ್ವಿ
ಸಂಶೋಧನಾ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿನಿ
ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ
ಬೆಂ.ವಿ.ವಿ. ಬೆಂ-56.

8. ಶ್ರೀ ಬಿ. ರಾಜಶೇಖರ್
ಅಕ್ಕಲಕೋಳ.

9. ಶ್ರೀ ಟಿ. ಯಲ್ಲಪ್ಪ
ಕನ್ನಡ ಉಪನ್ಯಾಸಕ,
ಸರ್ಕಾರಿ ಪ್ರಥಮ ದರ್ಜೆ
ಬಂಗಾರ ಪೇಟೆ, ಕೋಲಾರ ಜಿಲ್ಲೆ.

10. ಶ್ರೀ ಸಿದ್ದಲಿಂಗ ಸ್ವಾಮಿ
ಅಧ್ಯಾಪಕರು, ಇತಿಹಾಸ ವಿಭಾಗ
ಸರ್ಕಾರಿ ಕಲಾ ಕಾಲೇಜು
ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ವೀದಿ, ಬೆಂ-1.

11. ಶ್ರೀ ಎಂ.ಜಿ. ಮಂಜುನಾಥ
ಉಪನ್ಯಾಸಕರು, ಪಿ.ಜಿ. ಸೆಂಟರ್
ಕೋಲಾರ.

12. ಶ್ರೀ ಎ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ
ಗಾಂಧಿ ಭವನ,
ಬೆಂ.ವಿ.ವಿ. ಬೆಂ-56.

13. ಶ್ರೀ ಎಂ. ಮಾಧ್ವ ಶೈ
ನಿವೃತ್ತ ಪ್ರಾಂಶುಪಾಲರು
ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಡಿ.ಎಸ್.
ಹೈಸ್ಕೂಲ್ ಸಮೀಪ,
ಮೊದಲನೆಯ ಹಂತ,
ವಿನೋಭ ನಗರ
ಶಿವಮೊಗ್ಗ-577204.

ವಿವರಗಳಿಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸಿ:

ನಿರ್ದೇಶಕರು
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ಬೆಂಗಳೂರು 560 056